توظيف المصطلح والنص

في الدراسات العبرية

أ.د. نازك إبراهيم عبد الفتاح
أ.د. أحمد عبد اللطيف حماد
أ.د. منى ناظم الدبوسى
أ.د. ليلى إبراهيم أبو المجد
د. يحيى محمد عبد الله
د. عمرو عبد العلي علام
د. سامية جمعه
د. عامر الزناتي الجابري
د. هاني عبد العزيز سلامة
د. حنان كامل متولي
د. رجب سلامة عمران
د. مصطفى كامل عبد المعبود

دار العلوم للنشر والتوزيع

المصطلح والنص

في الدراسات العبرية

أ.د. نازك إبراهيم عبد الفتاح — أ.د. أحمد عبد اللطيف حماد

أ.د. منى ناظم الدبوسي — أ.د. ليلى إبراهيم أبو المجد

د. يحيى محمد عبد الله — د. عمرو عبد العلي علام

د. سامية جمعة — د. عامر الزناتي الجابري

د. هاني عبد العزيز السيد — د. حنان كامل متولي

د. رجب سلامة عمران — د. مصطفى عبد المعبود

مجموعة من المؤلفين
المصطلح والنص في الدراسات العبرية/ مجموعة من المؤلفين
ط١- القاهرة: دار العلوم للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦.
٤٣٢ ص، ٢٤ سم.
تدمك ٥ - ١١٩ - ٣٨٠ - ٩٧٧
١ - اللغة العبرية - مصطلحات

رقم الإيداع ٢٠٠٦/٢٢٨٢٠
٤٩٢,٤٠١٤

الناشر



دار العلوم للنشر والتوزيع - القاهرة

هاتف : ٥٧٦١٤٠٠(٢٠٢) فاكس: ٥٧٩٩٩٠٧(٢٠٢)

البريد الإلكتروني:
daralaloom@hotmail.comdaralaloom2002@yahoo.com

مُقَدِّمَة

منذ أن بدأ قسم اللغة العبرية بكلية الآداب ـ جامعة عين شمس في عقد مؤتمراته العلمية، حرصنا على أن تكون الموضوعات المطروحة في المؤتمرات ذات طبيعة ديناميكية، موضوعات حية تعبر عن الصراع الذي نعيشه في المنطقة.

لذا جاء مؤتمرنا الأول بعنوان "الآخر في الفكر اليهودي"، وحقق المؤتمر نجاحًا فاق ما تصورنا.. وخلصنا من تحليل نتائج المؤتمر إلى أننا في الوطن العربي مازلنا بحاجة إلى معرفة الآخر. فرغم كل الدراسات التي تمت في مصر والوطن العربي لمعرفة الآخر (اليهود) وسبر أغواره، إلا أن الطريق أمامنا مازال طويلاً لمعرفة هذا الآخر حق المعرفة والوقوف على مكونات عقليته بدقة حتى يمكن أن نستشرف آفاق تفكيره وردود أفعاله.

ورأينا أن يكون مؤتمرنا هذا العام استمرارًا لهذا الطرح، لكن من زاوية أخرى. وهي "توظيف المصطلح والنص في الدراسات العبرية. وقد يبدو للوهلة الأولى أنه لا رابط بين المؤتمرين، إلا أن الحقيقة غير ذلك تمامًا، فهذا الآخر (الذي درسنا مكوناته الفكرية في مؤتمرنا الأول) يحاول دومًا أن يجير المصطلحات والنصوص لصالحه حتى تخدم أغراضه في صراعه معنا، وفي طرح نفسه أيضًا أمام العالم.

تحديد الإشكالية:

"قبل أن تتحدث معي حدد مصطلحاتك".

يتوجب على أي دارس أن يستحضر هذه المقولة لفولتير إذا اضطلع بأي بحث اجتماعي، حيث تتعدد المفاهيم وتتداخل وتتناقض بعضها مع بعض حول القضية الواحدة. فمن المعروف أن المصطلح في العلوم الاجتماعية والإنسانية حمّال تفسيرات عدة، كما أنه عرضة لتأثيرات أيديولوجية صاحب المصطلح وذاتيته.

وإذا أردنا تعريفًا بسيطًا للمصطلح من الناحية اللغوية، يمكن القول إنه ما يتفق عليه مجموعة من العلماء ويتم استعماله في مجال علمي معين أو فن بعينه، حتى يكون واضح المعنى، محدد الدلالة، مؤديًا الغرض المراد منه.

أمـا تعـريفه مـن الناحية الفكرية ـ الفلسفية، فهو "تجريد للواقع يسمح لنا أن نعبر عن هذا الواقع من خلاله، وهو أساس لغة التعامل الإنساني ووسيلة للتعبير عن أفكار وحالات وأوضاع محددة.

وعلينـا أن نعترف أن تحديد وتعريف مفهوم أو مصطلح، والإلمام بمعانيه ـ خصوصًا في دول العـالم الـثالث ـ حـيث يـتداخل الاجتماعـي مع السياسي، والديني مع الدنيوي، لا يـستمد هـذا التعـريف غالـبًا مـن المفهوم ذاته؛ أي من كونه تجريدًا للواقع، بل تغلب عليه المفاهـيم الأيديولوجـية والـرؤى الذاتـية، فـيصبح المـصطلح ـ من خلال ما يحمَّل عليه من مفاهيم ليست فيه أصلاً ـ تعبيرًا عن شيء أو أشياء لا علاقة لها بالواقع، حيث لا يعبر عما هو موجود بالفعل بقدر ما يعبر عن رغبات في عقل صاحب المصطلح.

ومما يزيد تعقيد استعمال المفاهيم والمصطلحات كأدوات لتجريد الواقع، هو أن أغلب هـذه المـصطلحات والمفاهـيم لم ينتجها الواقع الاجتماعي الذي نشأت فيه، ولا نستمد من البنـيه اللغـوية أو العقلـية للـناس المـشكلين للظاهـرة، بل هي مفاهيم ومصطلحات وافدة ومـستجدة مـن القامـوس اللغـوي الغربـي. ولا نبالغ إذا قلنا إن الجزء الأكبر من قاموسنا المفاهيمي الاجتماعي والاقتصادي والسياسي هو مفاهيم مستوردة ومقحمة على واقعنا.

لـذا كـان لا بـد لـنا مـن وقفة مع هذه المصطلحات ومع النصوص الذي ينتجها الآخر لتعبر عن مفاهيمه هو وأفكاره التي لا تتسق بالضرورة مع مفاهيمنا نحن.

وفي الحقيقة فإنه لا توجد لغة من اللغات المعاصرة لا تشكو من أزمة المصطلح.

وإذا كـان المـصطلح يـشكل في المجمـل العام مفردة داخل نص؛ أي جزءًا من النص، والـنص في مجمله يعبر عن ثقافة من أنتجه، واللغة التي أنتجته، فليس هناك ما يدعو للشك ـ كمـا يقـول إدوارد سـعيد في كتابه "الثقافة والنص والعالم": "إن الثقافات كلها تميل إلى الظفـر مـن خـلال تعزيز هيمنتها. ومن الجدير بالذكر أنها كلها تعزز هيمنتها بشتى الطرق وبمنتهـى الوضـوح... وإن كانـت الـثقافة ـ وفقًا لهذا الطرح ـ تمارس شتى أنواع الضغط لفـرض نفـسها علـى الآخـر، وإن كانت تعمل على خلق المناخ الذي يتيح للناس الشعور بالانتماء، عندها إذًا يجب أن يكون واضحًا أن مقاومة الثقافة (الوارده) كانت موجودة على الـدوام، وفي أغلـب الأحـيان تـتخذ هـذه المقاومـة شـكل العداء الصريح لأسباب دينية أو اجتماعية أو سياسية".

وحلاً لهذه الإشكالية في التعامل مع المصطلح المستورد الذي يحمل وجهة نظر صاحبه، يطـرح الدكتور عبد الوهاب المسيري حلاً له وجاهته، وهو ألا نترجم على الإطلاق، وإنما ننظـر إلى الظاهـرة ذاتهـا سـواء في بلادهـم أو بلادنـا، فـندرس المـصطلح الغربي في سياقه الأصـلي ونعـرف مدلـولاته، ثـم نحاول توليد مصطلحات من داخل المعجم العربي. لا يكـون تـرجمة حـرفية ونقلاً دون اجتهاد، لكنا سنولد مصطلحًا يصف ما نراه نحن، وتفسير مـن وجهة نظرنا نحن، وهذا لا يعني أبدًا انغلاقًا على الذات وإنما يعني انفتاحًا حقيقيًا على الآخر بدلاً من الخضوع له تمامًا أو رفضه تمامًا.

وما نحن بصـدده هنا هو محاولة الآخر (اليهود) فرض ثقافته على ساحة الصراع، وذلك من خلال هيمنة نصوصها وطروحاتها.

وبمـا أن المـشروع الصهيوني ـ الذي فرض علينا الصراع معه، ومقاومة محاولاته فرض ثقافته على الصراع ـ يعد جزءاً لا يتجزأ من الثقافة الغربية التي أفرزته، لذا لابد من الإشارة إلى أن ثقافـة الصراع وإبادة الآخر هي جزء لا يتجزأ أيضًا من ثقافة الغرب. فالثقافة الغربية وريـثة الحـضارتين اليونانـية والـرومانية، ثقافـة الـصراع بين الآلهة، ثـم الصراع بين الدين والدولة، وبين الإنسان والطبيعة، وأخيراً صراع الحضارات عند هنتنجتون.

وبالتالي فإن فكرة الصراع في الغرب ـ والفكر الصهيوني بالتبعية ـ تعد جزءاً من بنيتهم الثقافـية. صـراع ينتهي دومًا بإبادة الآخر، ونماذج ذلك كثيرة في الحضارة الأوروبية (صراع الآلهـة فـوق جـبال الأولمب، والصراع بين أثينا وإسبرطة كما صور في الإلياذة والأوديسة، وصراع الدولة الرومانية مع الفرس، وصراع المهاجرين الجدد في أمريكا مع الهنود الحمر).

لـذا فمـن الطبيعـي أيـضًا أن يكون تقديس الصهيونية للعنف إزاء الآخر إفراز طبيعي للحـضارة الغربية الاستعمارية التي تحركت الصهيونية في إطارها. فالصهيونية ـ كما نعرف جمـيعًا ـ لم تـتحول إلى حقـيقة مجـسدة إلا عبر التشكيل الاستعماري الغربي، وهي تدور في إطـاره وتـدرك العـالم مـن خـلال خريطته المعرفية. وهذا هو الصراع نفسه الذي أسس له دارون، وهو الصـراع الاجتماعي عند سبنسر، وهو ذاته صراع القوميات عند نيتشه.

وعلينـا أن نعي جيداً ـ ونحن بصدد دراسة "النص" المجير لصالح الذات ـ ضرورة ألا نستـسلم للـنص والآراء المتداولة حوله، بل يجب أن نحاول تقديم قراءة جديدة تعيد للنص بكوريـته وعذريـته، حتـى نـنأى بـه عن الجمود ونحرره من رؤية بعينها، سواء كانت رؤية

عصر بعينه وجيل بعينه، بل وقرء بعينه، أي إنها تطمح إلى تحريره من سطوة الأسماء المشهورة التي سبق وأعطت رأيًا فيه، وتدعوه إلى فضاءات أرحب. وهذه القراءة تخدم المتلقي باعتباره مالكًا للنص وليس ملكًا له، أو للآراء الواردة فيه، لذلك فهي تدعو القارئ إلى تتبع هذا النص عبر سيرورته، وتتبع الحقيقة التي يحملها، وكيفية التعامل معها داخل المجتمع بشرائحه المختلفة، ومحاولة فضح الأساليب السياسية والأيديولوجية التي تحكمت في إنتاجه وتداوله.

وحول هذا الإطار دارت أغلب محاور الدراسات المقدمة في هذا المؤتمر، والتي دارت حول تحيز المصطلح وتجيير النص لصالح الذات (المالكة) ضد الآخر (المتلقي).

وإذا كانت قضية المصطلح في الصراع العربي الإسرائيلي لم تحصل بعد على الاهتمام الكافي في المجتمعات العربية وطبقات المثقفين العرب، فإننا نحذر من خلال هذا الطرح، من أننا نتعامل مع عدو شرس، يجيد التلاعب بالألفاظ والتعامل معها وتوظيفها بما يخدم أهدافه ومخططاته. ومع شديد الأسف فإن أغلب من تعاملوا من العرب مع هذه القضية وقعوا في أسر "المصطلح الصهيوني" لدرجة أنه يمكن أن نطلق على هذه الظاهرة "الوقوع في أسر جيتو المصطلح الصهيوني".

لذا فقد حرصنا في هذا المؤتمر على حصر مصطلحات الصراع وتتبع مسارها التاريخي ومحاولة اقتراح المصطلح البديل، الذي إن لم يخدم المصالح العربية، فيكفي على الأقل أن يكون مصطلحًا غير متحيز لا للذات ولا للآخر، وبهذا نكتسب موضوعية البحث وربما يتطلب الأمر أيضًا عقد ندورة يدعى إليها كل المهتمين بموضوعات الصراع العربي الإسرائيلي للعمل على توحيد المصطلح؛ حتى نخدم أهدافنا نحن، ولا نكون أدوات تخدم المخطط الصهيوني دون وعي.

وعلى سبيل المثال فإننا حينما نقول بقضية "الشرق الأوسط" فإننا هنا نتناولها من منظور غربي بحت. فمن الذي قال إننا في الشرق؟ وشرق من؟ ألسنا نقع إلى الشرق من الغرب الأوربي. ونحن بدورنا نقع أيضًا إلى الغرب من آخر يقع شرقنا، وهلم جرا. ويندرج تحت هذا أيضًا أي تناول للتاريخ اليهودي من المنظور الصهيوني ومن بعده المنظور الغربي الاستشراقي. فقد تم عرض هذا التاريخ في هذين المنظورين بمصطلحات تعمل على ترسيخ مفاهيم معينة. فالادعاءات الدينية تقول إنه لا يمكن فهم تاريخ المنطقة إلا من خلال

التاريخ التوراتي؛ وبالتالي فإننا لسنا أمام تاريخ وجغرافية فلسطين وإنما أمام تاريخ وجغرافية "إسرائيل التوراتية". كما أن كثيراً من المصطلحات المستخدمة في علم التاريخ التوراتي توحي بالتحيز مثل مصطلح "السبي" و"النفي" و"الشتات" فهي كلها مصطلحات توحي بملكية المكان أكثر مما توحي بالوجود العارض لهذه الجماعات في المنطقة.

ومما يبعث على الدهشة أن المؤلفات اليهودية التاريخية قسمت فلسطين إلى مناطق جغرافية/ إدارية بالطريقة التي تحدث عنها العهد القديم، مع أن معظم أسماء الأماكن التي تتحدث عنها التوراة هي أسماء عربية كنعانية.

ومن مصطلحات الصراع أيضًا هذه المصطلحات التي نورد هنا بعضًا منها على سبيل التدليل لا الحصر:

١ . مصطلح القدس الشرقية، الذي يوحي ضمنًا بوجود قدسين لا قدس واحدة.

٢ . مصطلح جبل الهيكل أو جبل المكبر، الذي يطلق على منطقة الحرم الشريف.

٣ . مصطلح جيش الدفاع الإسرائيلي، ألا يكفي القول فقط "الجيش الإسرائيلي" مع حذف كلمة الدفاع لما لها من مدلولات خطيرة على أبعاد الصراع؟!

٤ . مصطلح المذابح النازية، ألا يمكن تسميتها "أحداث النازي" كمصطلح محايد لا يحمل الدلالات التي يحملها مصطلح المذابح أو الكارثة النازية، كما ورد في كثير من الكتب والدراسات العربية؟!

٥ . مصطلح يهود الشتات أو يهود المنفى بما يحلمه من دلالات توحي بتشتت اليهود من مكان كان لهم ويحق لهم العودة إليه.

٦ . مصطلح الدولة العبرية الذي شاع استخدامه في العديد من وسائل الإعلام العربية، مما يضفي البعد التاريخي على الكيان الصهيوني. ويمنحه تواصلاً مع ماض بعيد ليس للصهاينة علاقة به، بل عملت الصهيونية جاهدة على ترسيخ هذا التواصل.

وغير ذلك الكثير من المصطلحات التي يجب العمل على توحيد استخدامها في جميع وسائل الإعلام العربية.. المكتوبة منها والمسموعة والمرئية؛ حتى نخوض حرب الكلمة جنبًا إلى جنب مع حرب السلاح والحرب الدبلوماسية بنفس الكفاءة، خاصة وأن هذا

التفاوت في استخدام المصطلح من الممكن أن يخلق لدى الإنسان العربي العادي حالة من البلبلة وسوء الفهم نحن في غنى عنها ببذل قليل من الجهد في توخي الدقة في حرب المصطلحات التي لا تقل ضراوة عن أنواع الحروب.

أ.د. / أحمد عبد اللطيف حماد

توظيف المصطلح والنص الأدبي

في

الدراسات العبرية المعاصرة

التناص في ديوان شعر: (اسمع يا رب - لـ - إليعاز كوهين)

د: يحيى محمد عبد الله إسماعيل(*)

تمهيد

ارتبط ظهور الشعر العبري الحديث، منذ منتصف القرن الثامن عشر في عصر ما يسمى بـالـ "هسكالاه"(1)، كما هو معروف، بالتمرد الواضح على نمط الحياة الروحية لليهود في أوروبا؛ و"بالاختيار الواعي والمقصود، في حينه، للعالم العصري المتنور ولثقافته، الذي منح الشعر وضعاً رئيسياً في عالم الروح، وكان واعياً بأهميته"(2). وكان معظم رواد وقراء هـذا الشعر العبري الحديث من اليهود المستنيرين التحرريين، طبقاً للمصطلح، الذي صكه الأديب والناقد، "يوسف حييم برينر"(3)، ولذا، "قاطعته المؤسسة الدينية والجمهور الديني، بفصائله المختلفة، مقاطعة تامة"(4).

(*) كلية الآداب / جامعة المنصورة.

(1) كلمة عبرية تعني "التنوير"، غدت مصطلحاً يشير إلى حركة من الأدب الشيء، انتشرت بين يهود أوروبا فني منتصف القرن الثامن عشر، وحاول دعاتها الابتعاد عن الأشكال الأدبية التقليدية المرتبطة بالدين إلى حد كبير، وأن يستعيروا أشكال الأدب العصري الغربي. وقد استمرت الحركة منذ عام ١٨٣٢ وحتى عام ١٨٨٠ على وجه التقريب.

(2) שביט، עוזי ו שניר، לאה : משיב הרוח – כתב עת לשירה יהודית ישראלית، מבחר שירים ١٩٩٥_٢٠٠٥، עורכים : אליעז כהן، יורם ניסינוביץ'، שמואל קליין، עוזי שביט، לאה שניר، ההקדמה، עמ٧.

(3) قاص وناقد عبرى، ولد فى أوكرانيا عام ١٨٨١ . اهتم اثناء دراسته فى المعهد الدينى اليهودى فى "بوتشوف" بأفكار حركة "الهسكالاه". تأثر لاحقاً، بالأفكار الاشتراكية والإنسانية لـ "تولستوى". شارك فى نشاط حركة "عمال صهيون". ترجم كتيب "زئيف جابوتنسكى" : "لماذا نريد أرض إسرائيل تحديداً". هاجر إلى فلسطين عام ١٩٠٩، وقُتل خلال اضطرابات عام ١٩٢١. يعبر أدبه عن آلام الإنسان، الذى يصارع ذاته ويصارع، فى ذات الوقت، واقع المجتمع الذى يعيش بداخله. من أبرز أعماله : كسرة خبز(פת לחם)، فى الشتاء (בחורף)، رذاذ (רביבים)، من هنا وهناك (מכאן ומכאן)، عبر الحدود (מעבר לגבולין)، لاشيء (לא כלום)، المخرج (המוצא). لمزيد من التفصيل، انظر : المسيرى، عبد الوهاب (د) : موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الجزء الثالث ص ٣١٥، دار الشروق، طبعة ١٩٩٩، وانظر أيضاً : שאנן، אברהם : מלון הספרות החדשה، העברית והכללית، הוצ': יבנה، ١٩٧٨، עמ' ١٥٥_١٥٨.

(4) שביט، עוזי، ו שניר، לאה : שם، עמ' ٧.

وثمة رأى يقول، إن الشعر العبري الحديث، قد ولد في ظل مناخ من الخواء الديني، واكب ظهور مقولة الفيلسوف الألماني "نيتشة"(1)، في القرن الثامن عشر، حول (موت الإله)؛ و"أن الصفوة اليهودية المثقفة قد اهتمت، حينذاك، باجتثاث بؤر القوة وتأثير الأخيرة لكل ما هو مقدس في الثقافة اليهودية، ومن ثم، خلقت، لنفسها، شيئاً فشيئاً، مصادر تأثير روحية بديلة، رأت في السلطة الدينية بقية من بقايا الماضي المتخلف الذي لا يلائم العصر الحديث"(٢).

من ناحية أخرى، يكتشف المتأمل في تاريخ الشعر العبري الحديث، أن الشعراء اليهود، الذين هاجروا إلى فلسطين مع الموجات الأولى من الهجرة الصهيونية(٣)، "كانوا علمانيين.

في معظمهم، ولم ينشغلوا بقضايا إيمانية، تقريباً، حيث وفرت حركة "العمل" لهم مجموعة من (القيم) الصهيونية العلمانية والإنسانية، التي ساروا على هديها"(٤)؛ كما

---

(1) فيلسوف وشاعر ألمانى، ولد عام ١٨٤٤ وتوفى عام ١٩٠٠. ابن قس بروتستانتى، درس اللاهوت واللغة فى جامعة "بون"، ثم فى جامعة "لايبتسيج"، تأثر بأفكار الفيلسوف "شوبنهار"، وصادق الموسيقار "فاجنر". شغل فى جامعة "بازل" منصب أستاذ للغات الكلاسيكية. يرى "نيتشة" أن الإنسان قد وصل إلى نهاية كل معتقداته، وأن الخيار لديه ينحصر بين العدمية التامة وبين مثالية جديدة. أما رمز المثالية لديه فهو الإله "ديونيسوس"، العدو اللدود للإله النصرانى، وأساس الحياة لديه هو "الرغبة فى الهيمنة"، وهو أساس يتناقض مع الأخلاق النصرانية. تطلع "نيتشه"، بعد رفضه للألوهية السائدة، إلى ألوهية جديدة من نوع آخر، ووجد ضالته فى النهاية فى فكرة "الإنسان السوبر". (نقلا عن: שאנן، אברהם: מלון הספרות החדשה، העברית והכללית، הוצאת: יבנה، עמ' ٥١٢_٥١٤).

(2) אידר، דרור: "אלוה! גדלו מעיינות לבבי، ... . ואמאס בפירורי שירה" (يارب! فاضت ينابيع قلبى، وسئمت فتات الشعر")، מוסף "ספרים"، "הארץ"، ١٩ – ٥ – ٢٠٠٤.

(3) امتدت موجات الهجرة الصهيونية الاستيطانية إلى فلسطين، قبل قيام دولة إسرائيل فني مايو عام ١٩٤٨ ما بين الأعوام ١٨٨٢ و ١٩٤٨ فني خمس موجات متتالية؛ وبعد قيام الدولة، صادق الكنيست (البرلمان) الإسرائيلي على قانون يعرف باسم: قانون "العودة"، يفتح أبواب الدولة أمام كل مهاجر يعتري لا يشكل خطراً أمنياً أو صحياً، على مصراعيه. وفى العصر الحديث، هاجر ما يزيد على المليون يعتري من يهود الاتحاد السوفيتي السابق، وتتبنى إسرائيل خططاً طموحة لتهجير المزيد من اليهود.

(4) בלבן، אברהם: "אין משיח לישראל – הבו ונגבר חילים לחיות בלי משיח" (لا مسيح لإسرائيل ... تعالوا نستجمع القوى ونحيا بلا مسيح)، מוסף "ספרים"، "הארץ" 24/6/2004.

ظهر، لاحقاً، أيضاً، منذ خمسينيات القرن الماضي، أي بعد فترة وجيزة من قيام دولة إسرائيل، اتجاه مهيمن في الشعر العبري، على وجه الخصوص، يرفض الهوية اليهودية نفوراً من السلطة الدينية، حيث كتب الشاعر الإسرائيلي، "ناتان زاخ"(1) معبراً عن الانتماء إلى عالم رحب لا تقيده هوية دينية ضيقة مغلقة: "أنا مواطن العالم وأرغب في أن أكون كذلك"(2). وقد أصبح هذا الاتجاه غير المنتمى من الشعر، الذي استلهم النموذج الألماني والإنجليزي والأمريكي، على وجه الخصوص، هو الخط الرائد للشعر الإسرائيلي، وعكس هيمنة الثقافة الإسرائيلية العلمانية الليبرالية وصاغها"(3). بل إن الناقد الأدبي، "مناحيم بن"، يرى أن هذه الثقافة الإسرائيلية المهيمنة "حاربت الإيمان بالله، وأن كل من أراد الدخول في زمرة العقلانيين والتقدميين، لم ير الإله، ولم يفكر فيه، ولم يعبأ به. ولذا لم يكن وجود الإله موضوعاً طبيعياً تماماً في الشعر العبري الحديث"(4).

لذا، لم يكن مستغرباً، أن يجزم ناقدان كبيران من نقاد الأدب العبري الحديث هما "يوسف كلاوزنير"(5)، و"باروخ كورتسفايل"(6) بعلمانية الأدب العبري الحديث؛ إذ

---

(1) شاعر إسرائيلى معاصر، ولد فى برلين عام ١٩٣٠، هاجر إلى فلسطين وهو طفل. رائد من رواد تطوير الشعر العبرى الحديث. وقف على رأس مجموعة من الشعراء الإسرائيليين، الذين بدأوا فى نشر أشعارهم خارج إطار الخط الرسمى السائد، وتمردوا ضد الجيل السابق من الشعراء وساهموا، بقدر وافر، فى إعطاء مشروعية للغة الدارجة، من خلال تضمينها فى أشعارهم. من أهم أعماله الشعرية: قصائد مختلفة (שירים שונים)، كل اللبن والعسل (כל החלב והדבש)، صعب أن تتذكر (קשה לזכור).

(2) בר–יוסף، חמוטל: משיב הרוח، שם، עמ' ١٧٠.

(3) שם، עמ' ١٧٠.

(4) בן، מנחם: משלמה המלך עד שלמה ארצי، מיונה הנביא עד יונה וולך – שיחות בשירה הוצ': משרד הבטחון ואונב' ת"א، 2006، עמ'35.

(5) يوسف كلاوزنر (١٨٧٤ _ ١٩٥٨): مؤرخ وباحث فى الأدب العبرى. ولد فى لتوانيا وعاش فى أوديسا. عمل محرراً للمجلة الأدبية العبرية "هاشيلواح" من عام ١٩٠٣ حتى عام ١٩٢٧. هاجر إلى فلسطين عام ١٩١٩، عمل أستاذاً للأدب العبرى فى الجامعة العبرية من عام ١٩٢٦، ثم أستاذاً لتاريخ الهيكل الثانى منذ عام ١٩٤٥. ساهم من خلال كتبه وأبحاثه العديدة فى النهوض بالأبحاث المتعلقة بالعلوم اليهودية. من أهم كتبه: "تاريخ الهيكل الثانى" (היסטוריה של הבית השני)، و"تاريخ الأدب العبرى الحديث" (היסטוריה של הספרות העברית החדשה). أشرف على تحرير الموسوعة العبرية.

(6) بارخ كورتسفايل (١٩٠٧ _ ١٩٧٢): ناقد أدبى وأديب، ولد فى مورافيا وهاجر إلى فلسطين عام ١٩٣٩. عمل أستاذاً للأدب العبرى فى جامعة "بر إيلان". يمثل تيار النقد الحديث فى الأدب العبرى الحديث. مؤرخ هام للشئون الثقافية. أظهرت أبحاثه حول "شموئيل يوسف عجنون" تقييماً جديداً وعميقاً لمؤلفاته.

كتب الأول في كتابه : "تاريخ الأدب العبري الحديث"، الذي كتبه على امتداد الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي : "يجب أن نعرِّف الأدب العبري في العصر الحديث، منذ نهاية القرن الثامن عشر، بأنه أدب علماني في حقيقة الأمر، وبأنه اتخذ اتجاهاً جديداً يتمثل في التشبه بأدب كل الشعوب الأوروبية"(١)، الذي تبنى النهج العلماني في جميع مجالات الحياة، تقريباً، وجعل من العنصر الديني أمراً فردياً وطقسياً. وكتب "كورتسفايل"، من بعده، نفس الشيء تقريباً، علماني بداية الستينيات من القرن العلماني حيث قال : "إن السمة الأبرز علماني أدبنا (الشيء) الحديث هي علمانيته"(٢)؛ ورأى، حتى، أن علمانية الأدب الشيء "خطر يتمثل علماني إدارة الظهر بشكل مطلق لليهودية وآدابها"(٣).

ولكن، هل يعنى هذا أن المكوِّن الديني قد توارى، تماماً، من خريطة الأدب الشيء؛ وأن ما قرره كل من "كلاوزنر" و"كورتسفايل" صحيح بشكل مطلق ؟ تقتضي الإجابة عن هذا السؤال، تحديد ما هي هذا المكون الديني، فإذا كان المقصود به هو استلهام الشخصيات الموجودة علماني التراث اليهودي، وبخاصة "التاناخ"(٤)، علماني الكتابات الأدبية العبرية، فإن الحنين إلى "التاناخ" واستلهامه، لم يتوقف عبر العصور علماني الأدب الشيء الحديث، منذ فترة "الهسكالاه"، مروراً بأدب ما يسمى بـ "الإحياء"، وخلال فترة الاستيطان المبكر علماني فلسطين، وحتى بعد إقامة دولة إسرائيل.

ففي قصة "أيام تسيكلاج" للأديب الإسرائيلي، "سامخ يزهار"(٥)، على سبيل المثال، "تظهر شخصية البطل المحارب، الشاب، وهو يمسك بسفر "التاناخ" علماني يده

---

(1) קלויזנר ، יוסף : היסטוריה של הספרות העברית החדשה ، הוצ' : אחיאסף ، ת"א ، 1960 ، פרק ראשון ، עמ' 6 .

(2) קורצוויל ، ברוך : ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה ? ، הוצ' : "שוקן" ، ת"א ، 1971 ، עמ' 13ـ22 .

(3) שם ، עמ' 22 .

(4) اسم من أسماء الكتاب المقدس لدى اليهود بجميع أسفاره، ومن أسمائه الأخرى : الـ "مقرا"، (أي التوراة)، و"سفاريم" (أي أسفار)، و"هسفاريم هقدوشيم" (أي الأسفار المقدسة)، و"كيتفيه هقودش" (الكتب المقدسة). وهو اختصار للكلمات : توراة وأنبياء وكتب، التي نظري الأجزاء الثلاثة المكونة له. وقد اكتملت كتابة وبلورة أسفار التوراة خلال فترة السبي البابلي، أما أسفار الأنبياء فقد اكتملت خلال الفترة الفارسية، والكتب فني القرن الثاني بعد الميلاد. لغة الأسفار نظري العبرية، باستثناء كلمتين فني سفر "التكوين" (٣١/ ٤٦) وفقرة فني سفر "يرمياهو" (١٠/ ١١) وأجزاء من سفري "دانيال" و"عزرا" وغيرها بالآرامية.

(5) الكنية الأدبية لـ "يزهار سميلنسكى" : قاص عبرى، ولد فى مدينة "رحوفوت" عام ١٩١٦ . استمد معظم مواد قصصه من الواقع الذى عاش فيه : واقع الكيبوتس والنقب والحرب وما شاكل=

خلال انتظاره للمعركة علماني الميدان، ويقرأ منه، بحماس، على رفاقه، الآيات التي تحكي عن حروب "داود"[1] علماني مدينة "تسيكلاج"، التي هي المكان الذي يتواجدون فيه"[٢].

وإذا كان المقصود بهذا المكون الديني هو، استلهام لغة "التاناخ" علماني الشعر الشيء الحديث، منذ بدايته وحتى الآن، فإننا لا نعدم النماذج العديدة الدالة على ذلك، حيث ما تزال هذه اللغة تثرى الشعر حتى الآن؛ كما توجد علماني لغة الشعر كلمات وتعبيرات وشخصيات وأصوات تستدعى إلى ذهن المتلقي عالم "التاناخ"، حتى وإن كان الشاعر نفسه لا يقصد ذلك، حيث "يقدم "التاناخ" أسطورة أساسية ما، فيما الشعر يجادله فيها أو يطرح أساطير بديلة؛ كما يدور الجدل على المستويات اللغوية والفكرية والأيديولوجية"[٣].

وتشير الدكتورة، "أنيتاه شبيرا"، إلى أنه، حتى، حركة "الهسكالاه" رفعت من شأن "التاناخ" كجزء من العودة إلى المصادر القديمة؛ وإلى أن تجديد اللغة العبرية وقواعدها، وتدريس "التاناخ" كانت عناصر عكفت الحركة (القومية) الآخذة علماني التبلور على انتقائها من داخل الثقافة التقليدية بهدف رعايتها[٤].

وإذا كان المقصود بهذا المكون الديني هو تكريس أهمية "التاناخ"، كمكون رئيسي من مكونات الهوية، وبعث الروح القومية، فإن هذه الأهمية تظهر علماني شعر فترة ما يسمى

= ذلك، مركزاً على قضايا المجتمع الرئيسية. تتسم لغته بالثراء والتنوع، لكنها يعيبها الرتابة. تعد روايته الشهيرة: "أيام تسيكلاج" (ימי צִיקְלַג) ١٩٥٨ من الروايات الرئيسية فى أدب جيل ١٩٤٨ من أبرز أعماله: على أطراف النقب (בפאתי הנגב)، خربة خزعة (סיפור חירבת חיזעה)، الأسير (השבוי)، قافلة منتصف الليل (שיירה של חצות).

(1) ملك يهودي من سبط يهوذا تولى العرش عام ١٠١٠ق.م وحتى عام ٩٧٠ق.م. ينسب التراث الديني اليهودي إليه القيام بمعجزات عديدة منها قتل الوحوش وهو بعد طفل، وقتل العملاق الفلسطيني أن "جونيات". نجح في توحيد القبائل الإسرائيلية، واحتل القدس وجعلها عاصمة لمملكته. وعلى الرغم من أن "داود" ليس يهوديًا خالصًا حيث إن جدته امرأة مؤابية، فإن المسيح المخلص سيكون من نسله. يهوى كثير من الصهاينة والإسرائيليين تشخيص إسرائيل على أنها داود الصغير الذي يهزم "جوليات" (العربي) الكبير.

(2) שקד، מלכה: לנצח אנגנך، המקרא בשירה העברית החדשה – אנתולוגיה، הוצ': "ידיעות אחרונות"، 2005، עמ' 17 – 33.

(3) Blum, Ruth: Contemplations about the dialogue with the Bible in the modern Hebrew Poetry. Hebrew union college. London 2001. p 37.

(4) שפירא، אניתה: התנ"ך והזהות היהודית، הוצ': "מאגנס"، ٢٠٠٥، עמ' ٤٢.

بـ (الإحـيـاء القومـي)، حـيـث دعـا شـاعر مهـم مـن شعراء تلك الفترة هو، "يعقوب فـيخمان"[1]، علماني مقال بعنوان : "التوراة كموضوع شعري"، علماني مقدمة كتاب قصائده الشعرية : "شخصيات غابرة" (דמויות מני קדם) يقول : "ثمة حاجة وضرورة لـنا، نحـن العائدين إلى صهيون، الذين قيّض لنا أن نطأ الأرض التي نبت منها "التاناخ"، وهـنا عـرفنا كلـيهما، أن نعـود ونحيا عليه من خلال تعبير شعري جديد"[2]. وثمة شاعر آخـر، مـن شـعراء تلـك الفـترة، هـو، "يعقـوب شـتاينبرج"[3]، يؤكد علماني مقال له بعـنوان: "علمانـي ظـلال الـتاناخ" (בעבותות התנ"ך)، مدى وفاء اليهود لهذا السفر؛ ويصف الأدب الشيء بأنه، صورة من صور التاناخ"[4].

ويعـد الشعر، على وجه الخصوص، أكثر الأشكال الأدبية ارتباطاً بـ "التاناخ"، وهو ارتـبـاط قـديم يتمثل علماني جوانب عديدة، علماني كل فترة كتب فيها شعر بالعبرية بعد التوراة، ابتداءً من[5] ملك يهودي من سبط يهوذا تولى العرش عام ١٠١٠ ق. م وحتى عام

(1) شـاعر وناقـد عـبرى (١٨٨١ _ ١٩٥٨)، ولـد فى "بلتسى" (سرابيفو). شهدت حياته الكثير من الارتحـالات. هاجـر إلى فلسطين عـام ١٩١٢، حيث اشرف على تحرير المجلة الشهرية "وطن" (מולדת). صدر أول كتبه : "مرايا" (בבואות) فى "أوديسا" عام ١٩١٩. فى عام ١٩٤٣ صدر ديـوانه الـشعرى : "زاوية الحقل" (פאת־שדה)، الذى حصل على جائزة "بياليك" فى عام ١٩٤٥ كمـا حظـيت كتـبه : "حقيقة البنيان" (אמת הבניין)، "فى دار الإبداع" (בבית היוצר)، "أبناء الجيل" (בני הדור)، "عزف الريح" (רוחות מנגנות)، و"رواد الهسكالاه" (אלופי ההשכלה) التـى تـضمنت مقالاته الأدبية والسياسية على جائزة إسرائيل عام ١٩٥٧. برع "فيخمان"، كشاعر فـى وصـف الطـبيعة، خاصـة طبيعة أرض فلسطين، كمـا يحـتل الوصف مساحة كبيرة ومهمة فى قصائده التوراتية. من أبرز أعماله : سنابل (גבעולים)، مرايا (בבואות)، ظبية الوادى (איילת העמק)، الربيع فى شومرون (אביב בשומרון).

(2) פיכמן، יעקב : דמויות מני קדם، הוצ' : "מוסד ביאליק"، ١٩٤٨، עמ' ١٣.

(3) شـاعر وأديـب وكاتـب مقالـة، ولد فى أوكرانيا عام ١٨٨٧، وتوفى عام ١٩٤٧. أقام فى أوديسا ووارسو، وكتب بالعبرية واليدشية. هاجر إلى فلسطين عام ١٩١٤، واقتصر على الكتابة بالعبرية. تأثـرت قصصه التى تتحدث عن حياة اليهود فى أوكرانيا وشعره الذى يحاكى الأسلوب التوراتى برواد الرمزية فى فرنـسا.

(4) שטיינברג، יעקב : כתבי יעקב שטיינברג، פרק ג' (מסות)، הוצ' : "ועד הפועל"، ת"א، 1937، עמ' ס"ב.

(5) كلمـة يونانية الأصل استخدمت للدلالة على الإنشاد الديني الشيء الذي تم تأليفه من أجل مناسبات دينية ويتم ترديده فيها سواء من قبل فرد واحد، أو جماعة أو إمام الصلاة. ظهر هذا اللون الشعري أول ما ظهر فني فلسطين فني عام ٦٣٦ على وجه التقريب. وتمتد الفترة الأولى منه حتى النصف الثاني من القـرن الحادي عشر _ فترة الإنشاد الديني الشرقي و تنقسم إلى ثلاث فترات ثانوية : ١ _ فترة البيـوط=

٩٧٠ ق. م. ينسب التراث الديني اليهودي إليه القيام بمعجزات عديدة منها قتل الوحوش وهو بعد طفل، وقتل العملاق الفلسطيني "جوليات". نجح علماني توحيد القبائل الإسرائيلية، واحتل القدس وجعلها عاصمة لمملكته. وعلى الرغم من أن "داود" ليس يهودياً خالصاً حيث أن جدته امرأة مؤابية، فإن المسيح المخلص سيكون من نسله. يهوى كثير من الصهاينة والإسرائيليين تشخيص إسرائيل على أنها داود الصغير الذي يهزم "جوليات" (العربي) الكبير.

"البيوط" * القديم، وانتهاء بالشعر المعاصر؛ وينبغي علينا أن نذكر، أن الصهيونية لم تكن منذ بدايتها، مجرد حركة سياسية فقط، وإنما كانت، أيضًا، حركة روحية، عمل تيار من تياراتها المتعددة من أجل البعث الروحي لليهودية، وكان أبرز من عبروا عن هذا التوجه ودعوا إليه، بقوة، الأديب والناقد "أحد هاعام"[(١)]؛ هذا بالإضافة إلى أن الاستيطان الصهيوني علماني فلسطين، كان ذا طابع فني روحي، و يحركه التطلع إلى خلق حياة يهودية علماني فلسطين قوامها، بعث الروح اليهودية التي كانت سائدة علماني المنفى بكل قوتها[(٢)].

وقد عبَّر الشاعر، "اسحاق لمدان"[(٣)]، عن هذا التطلع بشكل واضح علماني قصيدة "مسادا"، التي كانت بمثابة "تاناخ" الهجرة الثالثة؛ كما عبَّر عنه أيضاً كل من الشاعرين،

= المجهول (ما قبل الكلاسيكي) الذي لم يُعرف مؤلفوه، باستثناء أخرهم (يوسى بن يوسى)، ٢ _ فترة البيوط الكلاسيكي، التي يظهر فيها كل أنواع البيوط وكبار الشعراء الدينيين القدامى _ كلهم من فلسطين. ٣ _ فترة الموشحات الدينية الشرقية المتأخرة، ابتداء من منتصف القرن التاسع، التي ازداد فيها عدد الموشحين والموشحات. ومعظم ممثلي هذه الفترة من الخارج. ظهرت فني أوروبا مدرستان: ١ _ مدرسة وسط أوروبا فني إيطاليا فني النصف الثاني من القرن التاسع، التي تضم فروعا أساسية (ابتداءً من القرن العاشر) فني اليونان، وأقاليم الراين، وأشكناز وفرنسا. ٢ _ المدرسة الأسبانية. وتبدأ من منتصف القرن العاشر. وصل "البيوط" إلى ذروته فني مؤلفات كاتبيه، الذين جددوا شكله وصاغوا قوالب حديثة وأصيلة لمعظم الأنواع المعهودة؛ واستحدثوا أيضاً أنواعاً لم تكن معروفة حتى ذلك الوقت. بلغ تأثير هذه المدرسة ابتداء من منتصف القرن الثاني عشر إلى معظم مراكز التوشيح.

(1) كنية الأديب والمفكر اليهودى أشر تسفى جيتسبرج (١٨٥٦ _ ١٩٢٧). وقف على رأس المناهضين للصهيونية السياسية التى تبناها "تيودور هرتسل". هاجر إلى فلسطين عام ١٩٢٢. أراد "أحد هاعام"، أن يخلص اليهود عن طريق الصهيونية الروحية، وأول شرط للخلاص، فى نظره، هو تأسيس مركز روحى فى فلسطين يعمل على جذب يهود العالم إليه، وتقريبهم فى شتاتهم قرباً روحياً وتعزيز الشعور بوحدتهم القومية.

(2) בר-יוסף، חמוטל: שם، עמ' ١٧١.

(3) شاعر ومحرر عبرى (١٨٩٩ _ ١٩٥٤). ولد فى أوكرانيا، هاجر إلى فلسطين عام ١٩٢٠. يعكس شعره آمال وإحباطات أفراد الهجرة الثالثة. عبَّر فى قصيدته الملحمية "مسادا" (מסדה) عن الروح=

"أوري تسفي جرينبرج"(١)، و"ناتان الترمان"(٢)، علماني قصائد معينة من شعرهما(٣).

وإذا كان المقصود بهذا المكوِّن الديني هو الغوص علماني تجليات الألوهية، وكتابة شعر روحاني يعبر عن مشاعر إيمانية، ويبحث علماني جوهر الذات الإلهية، فإن الشواهد على ذلك كثيرة، أيضًا، علماني جميع مراحل الشعر الشيء الحديث، منذ ظهوره وحتى الآن، إذ ظهر، دائماً، على هامش التيار الرئيسي للشعر الشيء، شعراء متدينون، بالفعل، كتبوا شعراً دينياً، منهم، على سبيل المثال، الشاعر "يوسف تسفي ريمون"(٤)، علماني النصف الأول من القرن العشرين، و"بنحاس ساديه"(٥)، الذي جعل من الإله، علماني شعره، مركز وعيه، وبخاصة علماني كتابه: "الحياة كمثال"، والشاعرة

= التي اعترت المستوطنين الأوائل. أشرف على تحرير ونشر المجلة الأدبية الشهرية "جليونوت" (גליונות). من مؤسسي: "الحلف العبرى العالمى" (ברית עברית עולמית).

(1) شاعر عبرى ولد فى جاليتسيا عام ١٨٩٤، وهاجر إلى فلسطين عام ١٩٢٤. كتب مؤلفاته فى البداية باليدشية، ثم تحول عنها إلى العبرية بعد هجرته إلى فلسطين. اصبح شخصية محورية فى الحركة التنقيحية الصهيونية ابتداءً من عام ١٩٢٩، ثم عضواً للكنيست الأول عن حزب "حيروت". رأى تحقق الوعد التاريخى اليهودى فى الحلم المسيحانى _ الدينى للصهيونية. تعد قصيدته "شوارع النهر" (רחובות הנהר) تعبيرا ثاقبا ومؤثرا عن المحرقة. حصل على جائزة إسرائيل عام ١٩٥٧. نادى "أورى تسفى جرينبرج" بقيام دولة "إسرائيل العظمى"، وهاجم السياسة التى يتبعها القادة الصهيونيون زاعما أنها معتدلة. تحمل كتاباته وجهة نظر دينية غيبية متعنتة. من المطالبين بعدم التخلى عن الأرض العربية التى جرى احتلالها عام ١٩٦٧.

(2) شاعر ومترجم وكاتب مسرحى إسرائيلى. ولد فى بولندا عام ١٩١٠، وهاجر إلى فلسطين عام ١٩٢٥. بدأ يكتب عاموداً سياسياً مقفىً بشكل ثابت فى جريدة "هاآرتس"، ابتداءً من عام ١٩٣٤ ثم فى جريدة "دافار"، ابتداءً من عام ١٩٤٣ هو "العامود السابع" (הטור השביעי)، الذى كان يناقش القضايا اليومية، وأثر من خلاله على اتجاهات الرأى العام. يعد "الترمان" رائداً من رواد التيار التصويرى فى الشعر العبرى الحديث. ترجم العديد من مسرحيات شكسبير، وموليير، وراسين. كان من المطالبين بالاحتفاظ بكل الأراضى العربية التى تم احتلالها عام ١٩٦٧. توفى عام ١٩٧٠.

(3) בר-יוסף، המוטל: שם، עמ' ١٧١.

(4) شاعر عبرى، ولد فى بولندا عام ١٨٨٩، هاجر إلى فلسطين عام ١٩٠٩، حيث اشتغل بالصحافة والتدريس. أصيب فى اضطرابات عام ١٩٢١. اعتزل الحياة فى أحد الكنس فى مدينة "صفد"، حيث عكف على دراسة "القابلاه" (التصوف اليهودى). شعره مشبع بالإيمان الدينى العميق؛ وهو شعر يكرس لنفسه مكاناً فريداً من نوعه فى الشعر العبرى الحديث. توفى عام ١٩٥٨.

(5) أديب عبرى، ولد فى "ليبوف" عام ١٩٢٩، هاجر إلى فلسطين عام ١٩٣٤. كتب أشعاراً وقصصاً ومقالات أدبية. من أهم أعماله: "الحياة كمثال" (سيرة ذاتية)، الصادر عام ١٩٥٨.

"زلدا"[١] علماني الستينيات والسبعينيات من القرن العلماني؛ ثم كل من "آدميئيل كوسمان"، و"يوناداف كفلون" و"سيفان هارشفى"، و"حفاه بنحاس كوهين" علماني العقدين الماضيين، ، وهم شعراء ينتمون إلى تيار الصهيونية الدينية.

من هذه الناحية، فإن حديث كل من "كلاوزنير" و"كورتسفايل" عن علمانية الأدب فيه قدر كبير من المبالغة، حيث "لم يكف الأدب الشيء الحديث، بما علماني ذلك الشعر، عن العناية بوضع اليهودية واليهودي، وعن النهل من المصادر اللغوية المتنوعة للأدب اليهودي"[٢].

الشعراء المتدينون الجدد علماني إسرائيل:

يمكن القول، على ضوء الإرهاصات الجديدة علماني الشعر الشيء علماني العقدين الماضيين، إن الشعر العصري ذا النزعة الفردية، أصبح "إمكانية واحدة فقط بين إمكانيات شعرية أخرى جديدة"[٣]؛ إذ تنضم، للمرة الأولى منذ فترة كبيرة، مجموعة آخذة علماني الازدياد من الشعراء الشبان، معظمهم من المتدينين وطلاب المعاهد الدينية اليهودية إلى دائرة الشعر الشيء المعاصر، يشكلون تياراً يقف على قدم المساواة، تقريباً، مع التيار الرئيسي للشعر العصري.

وتنقسم هذه المجموعة من الشعراء المتدينين إلى قسمين: قسم متقدم علماني العمر نسبياً، ويضم كلاً من الشعراء، "آدميئيل كوسمان"، و"حفاه بنحاس كوهين"، و"ميرون إيزكسون"، و"يوناداف كفلون"، و"رفقاه مريام" و"بنيامين شفيلى"؛ أما القسم الثاني، فيضم شعراء أصغر، ولد معظمهم علماني السبعينيات من القرن العلماني نذكر منهم: "ناحوم فتشنيك"، و"إليعاز كوهين"، و"يورام نيسينوفيتش"، و"شموئيل كلاين"، و"نعماه شيكد" و"أفيشار هارشفى" وآخرون.

---

(1) ولدت "زلدا شنيئرسون ميشكوفسكى" فى أوكرانيا عام ١٩١٤، وهاجرت إلى فلسطين عام ١٩٢٦ وماتت فى القدس عام ١٩٨٤ بعد صراع طويل مع المرض. يتجلى الإله طول الوقت فى كل مكان بالعالم فى جميع أشعارها حيث "القمر يعلّم التاناخ"، و"شقائق النعمان تتوهج كالآية التوراتية". من أهم أعمالها: ما بعد كل المسافات (מעבר לכל מרחק)، والاختلاف الرائع (השוני הנהדר).

(2) בר-יוסף، חמוטל: שם، עמ' ١٧٠.

(3) חביבה، פאדיה (ד"ר): הגיע הזמן לומר "אני" אחרת בשירה העברית، (حان الوقت للتعبير بنحو آخر عن "الأنا" فى الشعر العبرى)، מוסף "ספרים"، "הארץ"، 1-5-2006.

وترى الناقدة، "زيفاه شامير"، أن السبب علماني ظهور هذا الكم من الشعراء المتدينين يعود إلى أن "الوضع قد تغير علماني الجيل الأخير، حيث يتم تشجيع دراسة الموسيقى والفن التشكيلي، والمعمار، والمسرح والتأليف والإبداع علماني المدارس الدينية، وأن المبدعين لم يعودوا مدانين بسبب إبداعهم"[(١)]؛ فيما يرى الناقد، "أفراهام بلبان"، أن السبب علماني ذلك يعود إلى ما يسميه "حيوية الأدب الشيء، الذي يمثل علماني العقدين الأخيرين قوة جذب لمبدعين عديدين جاءوا من داخل العالم اليهودي الديني"[(٢)]، بيد أن هذا التوصيف عام وملتبس، ويسهل دحضه لو أننا طرحنا تساؤلاً بسيطاً فقط: وأين كانت هذه الحيوية، التي لم تفرز أدباً مثيراً بهذا الكم، علماني مجال الشعر وحده، ناهيك عن سائر الأنواع الأدبية الأخرى، علماني فترات سابقة ؟

ويعزو بعض النقاد، ومن بينهم الشاعرة "حموطال بريوسف"، هذا التغيير الذي طرأ على خريطة الأدب الشيء علماني الفترة الماضية، إلى "حدوث تدهور شديد علماني العقيدة الصهيونية بداخل المعسكر العصري"[(٣)]؛ وهي تشبه الأدباء الإسرائيليين المتدينين المعاصرين بأدباء ما يسمى بـ (الإحياء القومي) علماني بداية القرن العشرين، من حيث اختيارهم التعبير علماني شعرهم عن "الأسس الغنية من التراث اليهودي كما يحيوه علماني إسرائيل، مع الوعي بما يحدث علماني الأدب المعاصر"[(٤)].

وهناك من يرى أن السياسة التعليمية الإسرائيلية، التي عملت على ترسيخ المعرفة اليهودية، وحرب ١٩٦٧، التي أيقظت الشعور الديني لدى كثير من الإسرائيليين، كان اهما الأثر الأكبر علماني إحداث التغيير علماني الموقف من اليهودية لدى قطاعات عريضة من الإسرائيليين؛ وهو التغيير الذي وصفه "أمنون روبنشتاين" على النحو التالي: "لا يتمثل التغير التدريجي علماني النظرة إلى الدين علماني الصحوة الإيمانية، وإنما علماني اتجاهات أكثر تشككاً تجاه كُفر الصهيونية العلمانية، وبخاصة فروعها الاشتراكية، بالأساس الديني والتراثي وبقوته الدائمة"[(٥)].

---

(1) שמיר ، זיוה : אפשר לכתוב שירה נועזת גם במעוזי הציונות הדתית (من الممكن كتابة شعر جرىء أيضا فى قلاع الصهيونية الدينية) ، מוסף "הארץ" ، 10ـ10 – 2005 .

(2) בלבן ، אברהם : שם .

(3) בר–יוסף ، חמוטל : שם ، עמ' 170 .

(4) שם ، עמ' ١٧١ .

(5) אוריין ، דן : חיפוש הזהות היהודית בתאטרון הישראלי (البحث عن الهوية اليهودية فى المسرح الإسرائيلى) ، כתב העת : "במה" ، ג' 139 – 140 ، 1995 ، עמ'99ـ100 .

وترى "حموطال بريوسف"، أن هذا التغير هو الأهم الذي يعتري الأدب الشيء، علماني الفترة الماضية؛ حيث "يوفر هذا الشعر الجديد، علماني نظرها، إمكانيات مغايرة، من حيث الأسلوب والمضمون الروحي تناطح الأدب العصري المهيمن"(١).

ويتفق الباحث "درور إيدار"، المتخصص علماني دراسة الشعر الديني المعاصر، مع التوصيف السابق، معتبرا أن "الفعل الأكثر تشويقاً وإثارة، الذي يحدث اليوم علماني مجال الشعر هو، ثمرة إبداع شاعرات وشعراء متدينين، معظمهم من أبناء المستوطنات"(٢).

هذان التوصيفان المتماثلان السابقان، لا غبار عليهما، علماني حقيقة الأمر؛ وهما واقعيان، إلى حد كبير، لكن المبالغة الكائنة فيهما قد تضر لدى دراسة اتجاهات الشعر الشيء المعاصر. فهما يصوران الأمر، من ناحية، وكأن هذه الإرهاصات الجديدة قد دانت لها الغلبة والسيطرة على التيار العصري الراسخ والعريض، الذي لا يزال مهيمناً وسائداً؛ وهما يقعان، من ناحية ثانية، تحت هول مفاجأة ظهور كم كبير من المبدعين من داخل التيار الديني علماني العقدين الماضيين تحديداً؛ أما وجه الضرر من المبالغة المفرطة علماني هذين التوصيفين، فيتمثل، من جهة ثالثة، علماني أن الظاهرة، إن صح التعبير، لا تزال جديدة وغير راسخة بما فيه الكفاية، إذ لم يمر عليها سوى عقدين من الزمان، وهي فترة زمنية قصيرة لإصدار أحكام قاطعة.

لقد بدأ هذا التغير، الذي نتحدث عنه، بالشعر، لكنه يشمل اليوم، أيضاً، كلاً من الرواية، والمسرح، والسينما، وسائر الفنون الأخرى؛ وهو أشبه ما يكون، علماني نظري، بإرهاص لحركة أدبية جديدة ناشئة. ففي مجال الشعر وحده، على سبيل المثال، هناك المئات من الشعراء المتدينين، ممن يقيم معظمهم علماني المستوطنات، الذين يكتبون لوناً شعرياً جديداً؛ وكذلك الأمر بالنسبة للإبداع علماني مجال النثر، ولكن بأعداد أقل، هذا بالإضافة إلى المسرحيات والأفلام السينمائية والأغاني التي تقدم مواد ذات صبغة دينية واضحة. ويمكن القول، إجمالاً، بأن هناك شيئاً يتغير علماني بيئة تشكل الشعر الشيء المعاصر، وبأن ثمة شعوراً بوجوب البحث عن اتجاه، بعيداً عن الاتجاه العصري المعهود.

يتسم هذا النوع الجديد من الشعر بـ "المحلية الخالصة"(٣)؛ وبأنه، أيضًا، "نتاج اللقاء المتأخر للشاب الإسرائيلي المتدين مع ذاته، وثمرة التمرد على الفوائض

(1) בר–יוסף، חמוטל : שם، עמ' 171 .

(2) אידר، דרור : המודחק האולטימטיבי (المهمش الأزلي)، הארץ، 13_3_2002 .

(3) בר–יוסף، חמוטל : שם، עמ' 172 .

الأيديولوجية، وشق عصا الطاعة على بوتقة الصهر البن جوريونية التي تبنتها الصهيونية الدينية بلا اعتراض وبتفان شديد "[1]. ولكن هل معنى ذلك، أن آفاق هذا النوع من الشعر محدودة، بالقياس إلى الشعر الآخر الذي يتفاعل مع التيارات العالمية؟ يخيل إلي أن العكس هو الصحيح؛ إذ على الرغم من أن هؤلاء الشعراء الإسرائيليين المتدينين، يختارون التعبير فني شعرهم عن مكنونات التراث اليهودي، كما يحيوه علماني إسرائيل، فإنهم، "واعون، علماني ذات الوقت، بما يجرى علماني حركة الشعر المعاصر علماني العالم "[2].

والشاهد على ذلك أن هؤلاء الشعراء يحاولون، قدر استطاعتهم، الجمع بين الأصالة والمعاصرة، بمعنى، عدم التفريط علماني التراث ومقوماته وأدواته، من ناحية، واللحاق بركب الحداثة والمعاصرة، من ناحية أخرى؛ إذ " ليس من المتعذر عليهم كتابة شعر جرئ وإنساني وليبرالي بأقل من نظرائهم العلمانيين، مع المحافظة على التراث والقيم المستمدة منه؛ هذا بالإضافة إلى أن الرجال منهم يستطيعون التعبير بصوت نسائي، فيما تستطيع النساء الشاعرات المتدينات التعبير عن رغباتهن الجنسية الدفينة "[3]، وهى كلها أمور طارئة وجديدة على هذا النوع من الشعر.

من ناحية أخرى، ينظر الشعراء الذين تلقوا تعليما دينياً، بوجه عام، والمتدينون منهم، بوجه خاص، إلى الأدب على أنه صاحب دور ورسالة؛ حتى أن الناقد "أورتسيون برتنا" يشبه الدور الذي يقوم به هؤلاء الشعراء، مع ما علماني ذلك من مبالغة، بـ "الدور الذي كان يؤديه الشعراء (القوميون) علماني أجيال سابقة "[4].

يسعى هؤلاء الشعراء إلى التواصل، من خلال شعرهم، مع الأحداث الجارية، بوسائلهم الخاصة علماني التعبير، حيث "تتجلى أحداث الفترة الأخيرة الماضية ـ الصراع مع الفلسطينيين، والانتفاضة، ومسيرة السلام ـ علماني هذا الشعر "[5]؛ و تتمثل السمة الأبرز علماني شعرهم، علماني المقام الأول، علماني السيطرة الواضحة على لغة التراث اليهودي، الذي يستمدون منه تشبيهات عديدة، بل إنهم يفرطون، أكثر من غيرهم، حتى، علماني استخدام الشحنات التراثية الكامنة علماني اللغة العبرية، واستنباط لغة خيالية تصويرية علماني العديد من الأشعار "[6].

---

(1) הרב שג"ר : משיב הרוח ، שם ، עמ' 173ـ183 .
(2) בר–יוסף ، חמוטל : שם ، עמ' 172 .
(3) שמיר ، זיוה : שם.
(4) ברתנא ، אורציון : סוף מאה וסף מאה ، הוצ' : " עקד " ، 2001 ، עמ' 309 .
(5) שמיר ، זיוה : שם.
(6) הרב שג"ר : שם ، עמ' 173ـ183 .

يطلق بعض النقاد على الشعر، الذي يكتبه هؤلاء الشعراء، اسم : "شعر يهودي إسرائيلي"، تمييزاً له عن الاسم "شعر عبري"، الذي ظل مستخدماً طوال قرنين من الزمان، وهناك من يطلق عليه اسم : "شعر ديني" أو "عقيدي"، لكن تظل التسمية الأولى نظري الأكثر شيوعاً وقبولاً، خوفاً من أن تنفر التسمية الثانية القراء[١].

ويعد الشاعر، "إليعاز كوهين"[٢]، الذي نشأ في ظل حركة الاستيطان الإسرائيلي في الضفة الغربية وغزة، وتلقى تعليماً دينياً يهودياً تقليدياً، أحد هؤلاء الشعراء المتدينين الجدد. وقد وصفه الإعلان الرسمي، الصادر بمناسبة حصوله على جائزة رئيس الحكومة الإسرائيلية للمبدعين العبريين لعام ٢٠٠٦م، بأنه "ابن من أبناء الاستيطان في الضفة وغزة، وبأنه هو ذاته مستوطن؛ وبأنه أحد الأصوات البارزة بين الشعراء الشبان ومن رواد النهضة في الإبداع الشعري الديني في إسرائيل"[٣].

ولا يستنكف "إليعاز كوهين" من كونه مستوطناً يحتل أرضاً ليست بأرضه، بل إنه يفاخر حتى بذلك، ويصف نفسه بأنه "شاعر المستوطنين"[٤]؛ وهو يرى، في ذات

---

(1) ברתנא، אורציון : שם، עמ' 309 .

(2) ولد الشاعر "إليعاز كوهين" في مستعمرة "بتاح تكفاه" في عام 1972، أي أنه يبلغ، الآن، الرابعة والثلاثين من العمر، ونشأ في مستوطنة "القنا" بالضفة الغربية المحتلة. تلقى تعليماً دينياً تقليدياً في المعهد الديني اليهودي "بنيه عقيفاه" في "كفار رابي أبراهام هكوهين كوك"، وكان أحد التلاميذ المقربين من الحاخام الشاعر، "موشيه تسفي نيرياه"، الملقب بـ "أبو القبعات المضفورة". أكمل "إليعاز كوهين" دراسته بعد ذلك في الوحدة العسكرية الدينية المسماة "أور عتسيون" كجندي مقاتل في سلاح المدرعات. درس "كوهين" اللغة العربية في طفولته في مستعمرة "القنا"، ثم توقف، وهو يعاود دراستها الآن في معهد "جفعات حفيفاه".

حصل على جائزة رئيس الحكومة للمبدعين العبريين لعام 2006، كما اختارته وزارة التربية والثقافة "شاعراً ضيفاً" للعام الدراسي 2004. متزوج واب لأربعة أبناء، وعضو كيبوتس "كفار عتسيون"، حيث يقيم المستوطن البارز، "حنان بورات"، والذي أقيم على أنقاض قرية عربية تم احتلالها عام 1948 بعد قتل سكانها. يشرف "إليعاز كوهين"، مع آخرين، على تحرير المجلة الدينية "مرسل الريح" (משיב הרוח)؛ كما يشرف على ورش الكتابة الإبداعية. يعمل إخصائياً اجتماعياً في المدرسة الداخلية "شيكوميت" بالقدس. أصدر ثلاثة دواوين شعرية حتى الآن، هي : "مسلحون" (מחמשים) 1997، "لمسات أولى" (נגיעות ראשונות) 2000، "اسمع يارب" (שמע אדני) 2004 .

(3) מלצר، יורם : אמונה נטו (إيمان بحت)، מוסף "הארץ"، 21 – 12 – 2005 .

(4) רפופורט، מירון : המתנחל ששומע את ישמעאל (المستوطن الذى يصغي الى اسماعيل)، מוסף "הארץ"، 17 – 2 – 2006 .

الـوقت، فني تناقض يعكس انتهازية واضحة، أن المستوطنين، على وجه التحديد، الذين يـشتركون مـع حركة "حماس" الإسلامية الفلسطينية فني المشاعر الدينية الخاصة بالأرض، بوسـعهم أن يكونوا همزة وصل مع الفلسطينيين، مقترحاً أن تبقى المستوطنات على حالها فـني التـسوية الدائمـة تحـت سـيادة فلـسطينية، وأن يحـصل المـستوطنون علـى جنـسية فلـسطينية"[1]. ومعنـى ذلـك، أن الهـدف الأساسي، فني نظره، هو، الاحتفاظ بالأرض المحتلة تحت أي مسمى، وتحت أي ظروف.

وليست لدى "كوهين"، طبقاً لهذا التصور النفعي، أية مشكلة أخلاقية، بالطبع، مع الاسـتيطان ذاتـه فـني الأراضي الفلسطينية المحتلة، مادامت الغاية تبرر الوسيلة فني نظره، ومن ثم، فهو لا يعتبر نفسه محتلاً وغاصباً للأرض، وإنما يعتبر نفسه صاحب (حق) تاريخي وديـني مـزعوم فيها، وأن الفلسطينيين كانوا، فني نظره، مجرد حافظين للأرض ولأسمائها اليهودية التاريخية ليس أكثر؛ حيث يقول فني هذا الصدد فني مقابلة مع جريدة "هاآرتس" الإسـرائيلية: "عـندما تـرى كـيف يفلـح الفلـسطينيون الأرض هـنا بالقـرب مـن "كفار عتـسيون" (المـستوطنة الـتي يقـيم فـيها علـى أنقـاض قرية فلسطينية)، فإنك ترى "روت المؤابـية"[2]. لقد حافظ الفلسطينيون على الأسماء العبرية القديمة. كيف كان المستوطنون سـيعرفون مكـان "بـيت أيـل" ويقـيمون بهـا مـستوطنة، إذا لم تكـن هـناك "بيت أيل" فلسطينية؟"[3].

وتجـد هـذه التـصورات صـداها، بالطـبع، فـني الديـوان الـثالث، من حيث العدد، للشاعر، والذي يحمل عنواناً رئيسياً هو: "اسمع يا رب" (שמע אדני)، الصادر عن دار نـشر "أيفـن حوشن"، عام ٢٠٠٤؛ وهو عنوان يوحي، كما هو واضح، بالبعد الديني، وبالتقاطع مع نصوص من "التاناخ".

---

(1) שם.

(2) امـرأة مؤابـية ـ نـسبة إلى مـؤاب، وهـو شعب سامي كان يعيش فني الضفة الشرقية لنهر الأردن فني القـرن الـرابع عـشر قـبل الميلاد، وقـد حـرمت التوراة على اليهود الزواج منه، لكنهم خالفوا ذلك. تـزوجت مـن كلـيون بن اليميلخ وناعومى من سبط إفرايم، اللذين كانا يقيمان فني مؤاب. لم تتخل "روت" بعـد وفـاة زوجها، عن حماتها "ناعومى"، وذهبت معها إلى "بيت لحم" فني يهودا، حيث تزوجت من "بوعز"، جد الملك داود، حسب رواية التوراة.

(3) שם.

الهدف من البحث:

هناك سببان رئيسيان دفعاني إلى كتابة هذا البحث. أما السبب الرئيسي الأول، فهو كون الشاعر، "إليعاز كوهين"، أحد أبرز الشعراء المتدينين الإسرائيليين الجدد، الذين سبق القول بأنهم يمثلون اتجاهاً جديداً في الشعر الشيء المعاصر، يناوئ الاتجاه العصري السائد ويقدم بديلاً دينياً له؛ ولذا، أردت، ببساطة، تسليط الضوء على نوعية جديدة من الشعر الذي يُكتب، حالياً، في إسرائيل من خلاله. أما السبب الرئيسي الثاني، الذي دعاني إلى كتابة البحث فهو، حالات التناص الواضح لكثير من قصائد الديوان، أو أجزاء منها، مع نصوص وموضوعات وشخصيات توراتية، وهو ما سيكون المحور الرئيسي للبحث.

يقع الديوان في ٦٣ صفحة من القطع المتوسط، ويتضمن ٣٨ قصيدة متفاوتة الحجم، يتوزع جزء من موضوعاتها بين ما هو سياسي وديني، وغزلي، بالإضافة إلى موضوعات أخرى تتداخل فيها أفكار شتى؛ أما الموضوع الأبرز، الذي يطغى على قصائد الديوان فهو، التعبير عن الواقع الإسرائيلي وأهواله، بشكل عام، وعما يشعر به المستوطنون الإسرائيليون المقيمون في الضفة الغربية وغزة (سابقاً قبل فك الارتباط في ٢٠٠٥) بوجه خاص.

لذا، كان العنوان الفرعي للديوان هو "من أشعار أحداث ٢٠٠١ – ٢٠٠٤م"، وهى فترة شهدت، بالطبع، أحداث انتفاضة الأقصى، التي اندلعت في ٢٩/٩/ ٢٠٠٠م، ولا تزال مستمرة حتى يومنا هذا. ومن هنا، فإن أهمية دراسة الديوان تنبع، من ناحية، من كونه يقدم رؤية لهذه الأحداث من منظور ديني مختلف عن المنظور العصري السائد؛ وقد عبَّر الشاعر ذاته، في تعليق كتبه في نهاية قصائد الديوان، عن دلالات هذا المنظور، الذي يأخذ بعداً ذاتياً دينياً واضحاً بقوله: "هنا (أي في الديوان) محاولة ذاتية جداً للتوحد مع هذا الأساس الواضح، من المصير اليهودي"[(١)]؛ كما تنبع، من ناحية ثانية، من كون قصائد الديوان لصيقة الصلة بالواقع الإسرائيلي الحالي.

(1) כהן، אליעז: שמע אדני... משירי מאורעות תשס"א – תשס"ד، הוצ': "אבן חושן" "רעננה"، 2004، עמ' 65.

مفهوم التناص:

من اللائق قبل الدخول في تناول أوجه التناص الواضح بين الكثير من قصائد الديوان وبين النصوص الدينية اليهودية، تحديدا، أن نعرِّف، أولاً، ما هو التناص، و ما نظري أشكاله، وأهدافه؛ نظراً لأن هذا الديوان يكتسب أهميته الأدبية، أيضًا، من اعتماده على نصوص أخرى قديمة.

ومن الأمور البديهية في عملية الإبداع الأدبي، أن أي نص أدبي لا يمكن إنتاجه في فراغ، لأن "الإنتاج الأدبي هو، في النهاية، لحظة فريدة في التاريخ، لا يمكن ردها لمحض وعى فردى مستقل بذاته"[1]؛ وأن هذا النص هو مزيج من التجارب المتراكمة التي يتداخل فيها الموروث الشعري والديني والتاريخي والإنساني. ولذا، يعد الارتداد للنصوص السابقة، على اختلاف أشكالها، واستحضارها، من أكثر الظواهر فعالية في عملية الإبداع، حيث "يحدث نوع من التماس بين النص الحاضر والنص الغائب يؤدى إلى تشكيلات إبداعية متداخلة قد تميل إلى التماثل أو المخالفة أو المناقضة"[2].

لا يوجد، في حقيقة الأمر، تعريف واحد لمصطلح "التناص"، وإنما توجد تعريفات عديدة يشير كل واحد منها إلى زاوية معينة من زوايا هذا المصطلح، الذي يتسع للكثير من المعاني. فهناك من يرى أن التناص هو "وسيلة الشاعر لتفتيت مخزون التراث الديني المتوارث، وتذويب أجزائه على النص الحالي"[3]، بهدف تعميق التجربة الشعرية وإثرائها، إلا أن الخلل في هذا التعريف يكمن في أنه يجعل المصطلح محصوراً في مجال واحد بعينه هو التراث الديني ورموزه.

وثمة رأى، فيه جنوح كبير إلى المبالغة يقول، بأن "كل نص أدبي يخضع منذ البداية لسلطة نصوص أخرى تفرض عليه عالماً ما، وهو، بالتالي، حالة دائمة من الإنتاج والصيرورة"[4]، إلا أن هذا الرأي ينفى الحالة الإبداعية ويقزمها، ويجعل منها حالة مقلدة

---

(1) إدلبى، عمر منيب: التاريخ العام والتاريخ الأدبى، بانوراما التاريخ والمعقولية فى جدارية محمود درويش، من مطبوعة: الأدب والتاريخ، دائرة الثقافةوالإعلام، الشارقة، 2001، ص 164.

(2) عبد المطلب، محمد (د): قراءات أسلوبية فى الشعر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995، ص 18.

(3) أبو شمالة، فايز (د): الحرب والسلام فى الشعر العربي والشعر العبرى على أرض فلسطين، مركز الأبحاث والدراسات العربية والعبرية "ميدع"، "خان يونس"، الطبعة الأولى، يناير 2005، ص 341.

(4) حافظ، صبرى: التناص وإشارات العمل الأدبى، "ألف"، الجامعة الأمريكية، القاهرة، 1984، ص 11.

وحسب؛ فيما يعرفه آخرون بأنه "النص الذي يستوعب عدداً كبيراً من النصوص مع استمراره في التركيز على معنى معين"[(1)]؛ وهذا التعريف، على عكس سابقه، يجعل من التناص متاهة من النصوص، يتقاطع بعضها مع الآخر في فوضى من المعاني يتعذر معها، التركيز على معنى بذاته رغم ادعائه ذلك. وهناك من يعرف التناص بأنه مجرد "انفتاح النص على اللغة"[(2)]، وليس على نصوص بعينها؛ وهو أيضًا تعريف يحصر المصطلح في زاوية محدودة جداً تقتصر على التداعيات المختلفة التي يمكن أن تثيرها اللغة المستخدمة في النص لدى المتلقي، ولا يمكن اعتباره تعريفاً شاملاً.

وثمة تعريف فيه كثير من الوجاهة يقول بأن التناص هو "وجود علاقة لكل نص حاضر بنص غائب، وأن القدرة على فهم النص الحاضر وتحليله تتوقف في كثير من الأحيان على قدرتنا على التعرف على النص الذي أزاحه أو حل محله"[(3)]؛ لكن هذه العلاقة النصية وحدها لا تكفي لإحداث الأثر المتوخى، دون أن يكون المتلقي عارفاً بمفرداتها، التي تقوم على توظيف وتنشيط ذاكرته الوجدانية، وقادراً، في ذات الوقت، على استنباط وتعيين رموزها من خلال سياق النص. وقد يلجأ الأديب إلى توظيف بعض الأسماء وشخصيات من التراث، يحمل حضورها في النص تداعيات بعينها لها تأثيرها في التكوين النفسي للمتلقي، إذا كان يريد تكثيف الإشارات الأدبية، أو اعتماد أسلوب موجز في الكتابة.

أما التعريف الذي أراه أكثر شمولاً ودقة فهو ما وضعته الباحثة اللغوية "جوليا كريستيفا" والذي يقول بأن التناص هو "كل ما يجعل نصاً له علاقة ظاهرة أو ضمنية مع نصوص أخرى"[(4)]؛ وهو يتسق مع تعريف آخر يقول بأن التناص هو "كل نص يوجد في حالة تناص **Intertextuality** مع نصوص أخرى، بمعنى أنه نسيج من الاقتباسات والإحالات والأصداء، التي تعود إلى نصوص أخرى، بحيث يصبح هذا النص الجديد فضاءً متعدد الأبعاد تتمازج فيه كتابات متعددة وتتعارض"[(5)].

---

(1) عبد الواحد، عمر (د) : التعلق النصي _ مقامات الحريري نموذجاً، دار الهدى للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2003، ص 5 من المقدمة.
(2) أبو شمالة، فايز (د) : مرجع سابق، ص 341.
(3) أركان، عمر : قراءة جديدة للبلاغة القديمة، أفريقيا الشرق 1994، ص 87.
(4) عبد الواحد، عمر (د) : مرجع سابق، ص5 من المقدمة.
(5) المرجع السابق، ص 67.

ولعل أهم ما يحققه تعلق نص بنصوص أخرى سابقة هو، خلق مجموعة من العوامل التي تعين على فهم النص، والقضاء على مركزيته، بمعنى فتح النص على جملة من المعاني، بدلاً من الانكفاء على معنى واحد فقط. وهذا هو الهدف الرئيسي من عملية التناص، إلى جانب بعض الأهداف الأخرى، من بينها : عقد مقارنة بين النص الحالي والنص الغائب، وتقديم تفسير ورؤية جديدة أو عصرية له، أو توضيح ما قد يكون ملتبساً منه.

ويأخذ التناص العديد من الأشكال، من أهمها : تماهي بنية النص الحاضر وتوحده مع بنية النص الغائب، فيما يسمى بالتوازي النصي Paratextuality، وهى "العلاقة التي ينشئها النص مع محيطه النصي المباشر، كالعنوان الرئيسي، والعنوان الفرعي، والعناوين الداخلية، والملاحظات، والحواشي أسفل الصفحات، والهوامش في نهاية العمل، والزخرفة، والديباجات، والغلاف، والرسوم والملاحق... الخ"[1]. وهناك أيضًا، شكل آخر من أشكال التناص يسمى بالميتانص Metatextuality، أو النصية الشارحة، "تتمثل في علاقة التفسير والتعليق التي تربط نصاً بآخر، يتحدث عنه دون الاستشهاد به أو استدعائه، من خلال طريقة تلميحية وصامتة"[2]. هذا بالإضافة، بالطبع، إلى ما يعرف باسم التعلق النصي Hypertextuality، وهى "العلاقة التي من خلالها يمكن لنص ما أن يشتق من نص سابق عليه سواء عن طريق الإحالة البسيطة، أو المحاكاة بشتى أنواعها، الساخرة والمشوهة، والمعارضة"[3].

وقد تأخذ عملية التناص، أيضا، " شكلا من أشكال التحقق أو التحويل أو الخرق، حيث تتمثل العلاقة الأولى في تحقيق مضمون معين، وتتمثل الثانية في نقل أو تغيير أو تحويل معنى قائم أو شكل متوفر والذهاب بهما بعيداً، في حين تعنى علاقة الخرق أن يتقدم الكاتب إلى معنى معين أو شكل قائمين ومحاطين بهالة من القدسية، فيقلبهما أو يطرح ما هو ضدهما، أو يكشف عن فراغهما[4].

ويزخر الديوان، موضوع البحث، بالعديد من أشكال التناص؛ وقد انتقيت من قصائده ما تحتوى، بشكل واضح، على تناص مقصود مع نصوص دينية يهودية، واستبعدت منها، بطبيعة الحال، ما هو ليس في صلب البحث.

(1) نفس المرجع السابق، ص 68.
(2) نفس المرجع السابق، ص 69.
(3) نفس المرجع السابق، صص 57 _ 58.
(4) نفس المرجع السابق، ص 58.

نماذج تطبيقية من حالات التناص في الديوان:

التناص من خلال القلب والتحويل:

قصيدة: (اسمع يا رب)

(دعاء للأيام الرهيبة)

اسمع يا رب، إسرائيل شعبك إسرائيل واحد
فتحب شعبك إسرائيل
من كل قلبك
من كل نفسك
وبكل قوتك
وليكن هؤلاء الأبناء الذين يُقتلون من أجلك كل يوم
في قلبك
تذكرهم في سماواتك
وتتحدث عنهم :
حين تجلس في بيتك
وحين تمشى في الطريق
وحين تنام وحين تقوم
وتربطهم علامة على
يدك (أرقاماً فوسفورية زرقاء) ويكونون عصابة بين
عينيك (مثل إصابة القناصين)
وتكتبهم (بدم) على قوائم أبواب بيتك
وعلى أبوابك[1].

שמע אדֹנָי
(ייחוד לימים נוראים)

שמע אדֹנָי ، ישראל עמך ישראל אחד
ואהבת את ישראל עמך
בכל לבבך
ובכל נפשך

(1) כהן ، אליעז : שם ، עמ' 7 .

ובכל מאודך
והיו הבנים האלה אשר נהרגים עליך כל היום
על לבבך
ושיננתם ברקיעיך
ודיברת בם :

בשבתך בביתך
ובלכתך בדרך
ובשָכבך ובקומך
וקשרתם לאות על
ידך (ספִ ַחֹת כחֻלות זרחניות) והיו לטוטפות בין

עיניך (כמו פגיעת הצִפּים)

וכתבתם (בְדם) על מזֻזות ביתך

ובשעריך

من الواضح أن هذه القصيدة تتناص، وبشكل واضح، مع نص ديني يعتري ورد في أكثر من موضع في التوراة بصيغ مختلفة[1]، إلا أن أكثرها ذيوعاً هو ذلك الوارد في الإصحاح السادس من سفر التثنية (٤-٩)؛ وهو الجزء الذي تستهل به الإذاعة الإسرائيلية باللغة العبرية براجها في السادسة صباحاً من كل يوم. يقول هذا النص الديني :

اسمع يا إسرائيل.
الرب إلهنا رب واحد.
فتحب الرب إلهك
من كل قلبك
ومن كل نفسك
ومن كل قوتك
ولتكن هذه الكلمات التي أنا أوصيك بها اليوم على قلبك وقصها على أولادك
وتكلم بها حين تجلس في بيتك
وحين تمشى في الطريق
وحين تنام وحين تقوم
واربطها علامة على يدك
ولتكن عصائب بين عينيك

(١) ورد هذا النص في الإصحاح السادس من سفر التثنية (٤-٩)، وفى الإصحاح الحادي عشر منه (١٣-٢١)؛ وفى الإصحاح الخامس عشر من سفر العدد (٣٧-٤١).

واكتبها على قوائم أبواب بيتك
وعلى أبوابك[1].

يعرف هذا النص السابق، في الأدبيات اليهودية، باسم الـ "شماع"، وهو جزء من صلاتي الفجر("شحريت") والمغرب ("عرفيت") عند اليهود، مضمونه الأساسي هو، الإيمان بوحدانية الخالق، وعنايته؛ وهو "يقابل الشهادة في الإسلام"[2]، ويردده اليهودي في لحظات الشدة والكرب، وبخاصة في الحروب، ليحفظه الرب من كل سوء؛ كما يردده الإنسان المحتضر الذي على شفا الموت؛ ثم اكتسب هذا النص قدسية بمرور الأجيال، وأصبح الناس يرددونه بوصفه تعبيراً عن بذل النفس والتضحية بها في سبيل الله.

يكتسب هذا النص الديني أهميته من كونه معروفاً لكل يعتري تقريباً، ومن كونه جزءاً من الصلاة اليومية التي يحرص عليها اليهودي المؤمن؛ ولذا كان استدعاء الشاعر له في القصيدة، التي نحن بصددها، والدخول معه في حالة تناص واضحة، أمراً مقصوداً وواعياً، إذ لا يكفى أن يسترجع الشاعر نصاً سابقاً وحسب، وإنما ينبغي أن يكون النص له ارتباط ما بالمتلقي، وأن يكون المتلقي ذاته، قادراً على التقاط واستيعاب هذا التناص.

ويتمثل التعلق النصي ما بين القصيدة والنص الديني، أولاً وقبل كل شئ، في تماثل البناء الأساسي للقصيدة مع بناء النص الديني، مع قليل من التغيير الطفيف؛ كما يتمثل، ثانيا؛ في استخدام القصيدة لذات المفردات المستخدمة في النص الديني، بل، حتى، في استخدام جمل عديدة بكاملها منه.

إلا أن هذا التعلق من جانب القصيدة بالنص الديني يأخذ ـ وهذا هو الهدف الأساسي من عملية التناص هنا ـ شكلاً آخر مخالفاً، يتمثل في عملية القلب أو التحويل لبعض مقاطع النص الديني أو مفرداته لتخدم الفكرة الرئيسية التي يرمى إليها الشاعر. ومن الجدير بالذكر، أن السياق الذي كتب فيه الشاعر هذا الديوان، بما في ذلك هذه القصيدة بالطبع، هو الذي فرض عليه الدخول في عملية القلب هذه. فقد كتب الديوان خلال ذروة انتفاضة الأقصى، بما حملته من مخاطر استشعرها كل إسرائيلي، وبخاصة المستوطنين المقيمين في

(1) الكتاب المقدس : ، سفر التثنية ، الإصحاح السادس ، (٤ _ ٩) ، دار الكتاب المقدس فى الشرق الأوسط ، ص ٢٨٩ .

(2) الشامى ، رشاد (د) : موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية ، المكتب المصرى لتوزيع المطبوعات ، ٢٠٠٢ .

الضفة الغربية وغزة قبل الانسحاب من الأخيرة؛ ولذا جاء العنوان الفرعي للقصيدة : "دعاء للأيام الرهيبة"، معبراً عن هذه المخاطر.

وتتمثل عملية القلب أو التحويل لبعض المفردات الرئيسية في النص الديني بداخل القصيدة، في العكس المقصود من جانب الشاعر للعلاقة الأزلية القائمة بين إله إسرائيل وشعب إسرائيل، وهى علاقة تقوم، في الأصل، على إصدار الإله للأوامر والنواهي والتوجيهات، على وجوب امتثال الشعب لها؛ حيث يتقمص الشاعر (المتحدث في القصيدة) دور الإله، ويصدر إليه الأوامر، ويرفع شعب إسرائيل إلى مرتبة الألوهية، وينزل بالإله إلى مرتبة البشر بشكل يذهل المتلقي، ولا أقول يصدمه، بدءاً من : "اسمع يا رب" . . . هكذا في القصيدة، مروراً بسائر الأوامر، بدلاً من : "اسمع يا إسرائيل" كما في النص الديني.

ويعكس هذا القلب للنص الأصلي في القصيدة، وبشكل واضح، مدى خطورة القضية التي يحدد الشاعر تجلياتها ومظاهرها في أمرين اثنين هما : مقتل الإسرائيليين خلال الانتفاضة، وتواصل هذا القتل بشكل يومي. ويصاحب هذا التحديد إصدار الأوامر إلى الرب من جانب الشاعر (المتحدث) بالا ينسى أمر هؤلاء الأبناء، الذين يُقتلون، حسب زعمه، من أجل الرب : "وليكن هؤلاء الأبناء الذين يُقتلون من أجلك كل يوم في قلبك" . ولكن، هل صحيح أنهم يقتلون في سبيل الله، كما يزعم الشاعر، أم من أجل الاستمرار في احتلال أراضي الغير، ومن أجل أهواء الساسة ومصالحهم الذاتية ؟؟؟

ثم ينتقل الشاعر، بعد عملية القلب التي غيرت جوهر النص الأصلي، إلى عقد مقارنة بين "التفيلين"[1] ـ الذي يحتوى على وصايا وأوامر الرب ويضعه اليهودي أثناء صلاته على يده وعلى جبهته بين عينيه، وبين "التفيلين" الآخر، الذي يأمر الشاعر (المتحدث) الرب بوضعه على يده، فنراه يحتوى على أرقام القتلى في الانتفاضة وأشبه بالشارات والعلامات

(1) عبارة عن حجيرتين سوداوين من الجلد، إحداهما لليد وتسمى "أوت" (علامة)، والثانية للرأس على الجبهة بين العينين وتسمى "طوطيفت" (عصابة)؛ لهما أشرطة من الجلد لربطهما. وتحتوى الحجيرتان على رقائق مكتوب عليها أربعة أجزاء من التوراة من سفري "الخروج" و"التثنية" نظري : "الخروج" ١٣، ١ ـ ١٠، و١٣، ١١ ـ ١٥، والتثنية ٦، ٤ ـ ٩، و١١، ١٣ ـ ٢١. ويوضع "التفيلين" عند صلاة الفجر في الأيام العادية و لا يتم وضعه في أيام السبت والأعياد. (لمزيد من التفصيل ، راجع : الشامي، رشاد (د) : الرموز الدينية في اليهودية، مركز الدراسات الشرقية، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد ١١، ٢٠٠٠، صص ٩١ ـ ٩٥).

التي كان ينبغي على اليهودي وضعها على يده، خلال العصور الوسطى والحقبة النازية لتمييزه عن سائر المواطنين الآخرين. وقد قام الشاعر، هنا، باستدعاء رمز ديني هو "التفيلين"، وحقبة مريرة، في نظر اليهود، نظري الحقبة النازية؛ ثم ربط بينهما وبين الواقع الإسرائيلي المعاصر بكل أهواله، آمراً الرب أن يضطلع بمسئولياته هذه المرة وألا يتخلى عن هؤلاء "الأبناء" الذين يقتلون كل يوم مثلما تخلى عنهم، في السابق، وبخاصة في الحقبة النازية.

ونفس الأمر أيضاً فيما يتعلق بالجزء الثاني من "التفيلين"، الذي يأمر الشاعر الرب بوضعه كالعصابة بين عينيه؛ لكنه يشبهه بالإصابة الدقيقة للقناصين الفلسطينيين، والتي غالباً ما تكون في الجبهة تجسيداً لهول وعظم الخطر: "ويكونون عصابة بين عينيك (مثل إصابة القناصين)"، بدلا من "التفيلين" المعروف الذي يحتوى على آيات توراتية.

ثم يصل الشاعر (المتحدث) في نهاية القصيدة ومن خلال تغيير طفيف في النص الأصلي إلى تعظيم مشاعر الخطر والهلع الوجودي، وإلى ربط الواقع الحالي بقضية العبودية والحرية وخروج بنى إسرائيل من مصر: "وتكتبهم (بدم) على قوائم أبواب بيتك / وعلى أبوابك".

إن كلمة (دم)، التي أقحمها الشاعر، عن وعى، على النص الأصلي وجعلها بين قوسين، تضفي، بعداً آخر على القصيدة، فهو ليس دم الشاة الذي يعلّم بيوت بنى إسرائيل في مصر الفرعونية لينقذهم من ضربة قتل البكور التي توعد بها رب موسى المصريين، وإنما هو دم من يُقتلون في هذا العصر من الإسرائيليين، الذي يأمر الشاعر الرب بأن يدونهم به على أبوابه وقوائمها.

ويتضح مما سبق أن التعلق بنص توراتي معلوم ومعروف، ووضعه في قالب أدبي جديد، مع إجراء تغييرات طفيفة عليه، سواء من خلال الإبقاء على بعض مفرداته كما نظري، وسواء من خلال قلب بعضها وعكسها، قد أكسب هذا النص الأدبي بعدا دينيا مؤثرا حقق الغرض، الذي أراد الشاعر لفت الأنظار إليه في الواقع الحالي.

التناص من خلال المحاكاة:

قصيدة: صلاة من أجل السائق في طريق الأنفاق.

لتكن مشيئتك

أيها الملك مجيب المساكين

الحافظ لكل المخارج والمخابئ
أن تنجيني من جميع نوائب الطريق
وأن تجعل سفري آمناً
وأن تبلغني السلامة
وأن تحفظني من كل أنواع الحجارة
من المتربصين الذين يقذفونها وممن يطلقون النار من المتسللين
من مدبري المكائد عند الحواجز الذين يتمتمون باللعنات
ومن جميع النظرات الحاقدة التي ابتلى بها
العالم
(ويضيف في وقت الظلام : ومن فوهات بنادق الليل)
وأن تبلغني مرادي
في الحياة. بسرور وسلام
واكتب لي حياة جديدة في الطريق من داخل النفق إلى القدس
واستجب لصلاة المسافرين أمامك على الطرق
وارحمهم[1].

תפלה לנהג בכביש המנהרות
יהי רצון מלפניך
מלך שומע אֶל אביונים
השומר על כל פתָחים וחביונים
שתצילני מכל תלאות שבדרך
שתוליכני לשלום
ותצעידני לשלום
ותשמרני מכל מיני האבנים
האורבים המשליכים היורים מסתננים
זוממים המחסומים אלה שקללה מסננים
ומכל מבטים שוטמים המתרגשים ובאים
לעולם
(ובשעת החשכה יוסיף : מפֻּוֹת הלילה)
ותגיעני למחוז חפצי
בחיים. ובשמחה ובשלום
ותנני להיות נולד מתוך המנהרה אל ירושלים
ותשמע תפלתם של עוברי דרכים לפניך
ברחמים

(1) כהן ، אליעז : שם ، עמ' ٢٤ .

تمثل هذه القصيدة، التي يتضرع فيها المتحدث - الشاعر المستوطن، الذي يعبّر، بالطبع عن مشاعر الخوف التي يشعر بها المستوطنون خلال سيرهم على الطرق خشية تعرضهم للقتل على يد المقاومين الفلسطينيين - للرب بأن يحفظ حياته من كل سوء خلال سيره على الطرق - لوناً آخر من ألوان التناص، الذي يحاكي نصاً غائباً، يتمثله، ويفسره، بل ويضيف إليه ما تلزم إضافته بغية مواءمته مع الواقع والتأثير من خلال ذلك، في نفس المتلقي.

تحاكي القصيدة، التي نحن بصددها، نصاً دينياً ورد في التلمود (براخوت ٢٩، ب، ل، ا) ويعرف في الأدبيات اليهودية باسم: صلاة السفر أو دعاء السفر هذا نصه:

لتكن مشيئتك أيها الرب
إلهنا وإله آبائنا،
أن تجعل سفرنا آمنا
وخطونا سالماً
وأن تقودنا إلى بر السلام،
وأن تبلغنا مرادنا
أحياء سعداء سالمين.
وأن تنقذنا من كل
عدو وكل متربص بالطريق،
ومن كل أشكال الخطوب
التي تلم بالعالم،
وأن تجعل أفعالنا مباركة
وأن تجعلنا موضع فضلك ورحمتك
وموضع فضل ورحمة كل من يرانا،
وأن تستجيب لتضرعاتنا،
لأنك إله سميع الدعاء والتضرع،
مبارك أنت يا الله يا سميع الدعاء.

تعد هذه الصلاة واجبة على اليهودي، حيث ورد في التلمود البابلي (براخوت ٣٠، ١) أن الإنسان الذي يسافر مسافة أكثر من فرسخ (حوالي ٤ كم)، ينبغي عليه أن

يؤدى صلاة السفر، ولكن إذا كان الطريق أقصر، فإنها لا تؤدى"(1). وأرجع علماء الدين اليهودي السبب في ذلك إلى أن الطريق التي تقل عن أربعة كيلومترات تكون قريبة من العمران وليس فيها خطر؛ إلا أن التلمود الأورشليمى (براخوت ٥، ٨٤ / ٤) ينص على أن جميع الطرق في حكم الخطرة، بمعنى أنه لا فرق بين طريق تزيد على فرسخ وأخرى تقل عنه"(٢).

وقد أخذ كثير من علماء الدين اليهودي، في العصر الحديث، وبخاصة في ظل انتفاضة الأقصى، برواية التلمود الأورشليمى، حيث أفتوا بوجوب أن يؤدى اليهودي صلاة السفر على جميع طرق الضفة الغربية وغزة، باعتبارها طرقًا "خطرة بسبب تحرشات العرب، الذين يقذفون الحجارة، والزجاجات الحارقة، أو يطلقون النار، حتى في طريق أقل من فرسخ"(٣).

نحن، إذن، أمام نص ديني قديم يعدد الأخطار العامة، التي قد يتعرض لها اليهودي خلال سفره، ومن ثم وجب عليه أن يتضرع للرب كي يقيه إياها ويبلغه مراده سالماً آمناً.

ومن هنا التقطه الشاعر المعاصر، "إليعاز كوهين"، وأعاد صياغته بما يتلاءم مع الواقع؛ إذ لم تعد الأخطار التي يطلب الشاعر ـ المتحدث درءها، في القصيدة، التي حاكت النص الأصلي، أخطارا عامة من قبيل: "كل عدو متربص بالطريق" أو، "كل أشكال الخطوب التي تلم بالعالم"، هكذا بالمطلق، كما ورد في النص الديني، وإنما صارت الأخطار في القصيدة محددة ومرتبطة بالواقع الحالي، وصار التضرع إلى الرب واجبا لدرئها: "أن تحفظني من كل أنواع الحجارة"، و "أن تحفظني من المتربصين الذين يقذفونها و ممن يطلقون النار من المتسللين"، و "أن تحفظني من مدبري المكائد عند الحواجز"، و "أن تحفظني من فوهات بنادق الليل"، و "اكتب لي حياة جديدة(في الطريق) من داخل النفق إلى القدس".

والحقيقة أن كل هذه الأخطار التي سردها الشاعر في إطار القصيدة، التي تحاكى نصاً قديماً، لكنه حاضر، بقوة، في ذهن المتلقي، نظري مظاهر بارزة من مظاهر انتفاضة الأقصى، التي زرعت الرعب في قلوب الإسرائيليين، وبخاصة المستوطنين منهم في

(1) מלמד ، אליעזר (חכם) : www .yeshiva.org . il

(2) שם .

(3) שם .

الأراضي الفلسطينية المحتلة. ويوحي التدفق المتواصل للأفعال، التي في صيغة المضارع، في القصيدة من قبيل: "أن تنجيني"، "أن تجعل سفري آمناً"، "أن تبلغني السلامة"، "أن تحفظني من كل...."، بوجود كارثة وشيكة، يعبر الشاعر، من خلالها، عن الخطر الكامن في العيش والحركة بداخل الأراضي الفلسطينية المحتلة.

وقد يقول قائل إن النص الأصلي مكتوب بصيغة الجمع، وأن القصيدة التي تحاكيه مكتوبة بصيغة المتحدث الفرد، وهذا صحيح ولا ينتقص بأي حال من الأحوال من قدر هذه المحاكاة، إذ أن الشاعر (المتحدث في القصيدة) لا يعبر عن مشاعره هو وحده، وإنما يعبر عن مشاعر جموع المستوطنين، الذين يعيشون في الأراضي الفلسطينية المحتلة؛ هذا فضلاً عن أن "التقاطع مع نصوص وخطابات محورية في الثقافة اليهودية يؤكد مصداقية الخطاب الذي تقدم له القصيدة ويؤسس لمشروعيته"[1]، بغض النظر عن درجة التطابق بين النص الحاضر والنص الغائب.

التناص من خلال إعادة الصياغة:

قصيدة: وفي وقت الحرب

اقتراح لصيغة جديدة

رمبام[2]، شرائع الملوك والحروب

---

(1) محمد، بهاء الدين (د): نص التاريخ... تاريخ النص، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، ابريل ٢٠٠١، ص ٧٨.

(2) الحروف الأولى بالعبرية لاسم الرابي "موسى بن ميمون"، أحد أهم فقهاء الدين اليهودي في كل العصور، وأهم الفلاسفة، والباحثين. ولد في قرطبة عام ١١٣٨. هاجر مع أسرته إلى مدينة فاس المغربية عام ١١٥٨، ثم انتقل بعد ذلك بعشر سنوات إلى مدينة الفسطاط بمصر عام ١١٦٨، وعاش بها حتى وافته المنية عام ١٢٠٤. عمل في مدينة الفسطاط، في البداية، في تجارة الأحجار الكريمة التي كان يديرها أخوه "داود"، ثم بدأ بعد ذلك في ممارسة الطب، وحتى صار طبيباً للسلطان "نور الدين علي" أكبر أبناء صلاح الدين الأيوبي. وقد ألف "بن ميمون" معظم كتبه أثناء إقامته بمصر. ومن أهم هذه الكتب كتاب "مشنيه توراة" (משנה תורה)، وهو كتاب يلخص جميع قوانين الشريعة اليهودية بما فيها من فروض ونواه، وهو الكتاب الوحيد الذي كتبه بالعبرية وقد أطلق عليه هذا الاسم لأنه يعتبره الكتاب الثاني من حيث الأهمية بعد التوراة. أما سائر كتبه الأخرى فقد كتبها باللغة العربية، ولكن بأحرف عبرية، ومنها: "كلام المنطق" (מילות ההיגיון)، الذي حاكى فيه أحد الفلاسفة المسلمين الذين عاشوا في القرن العاشر الميلادي، و "دليل الحائرين" (מורה נבוכים)، الذي يشرح فيه فكرة وحدانية الله ويدحض فكرة أرسطو الخاصة بأزلية الكون، كما كتب رسائل عديدة إلى الطوائف اليهودية في الأقطار العربية تحتوى على فتاوى ونصائح وتشجيع. لمزيد من=

الفصل السابع شريعة ١٥
وما أن يدخل فني حالات الحرب
فليستعن بأمل إسرائيل ومخلصه
وقت الشدة (حقاً سيكون معنا)
وليعلم أنه يخوض حرباً من أجل توحيد الله وأن يضع
روحه فني كفه (وأن يصونها حتى)
ولا يخشى ولا يخاف
ويفكر فني زوجته وأبنائه وبنته
(الرحمن سيباركني وسيبارك إفرات
وأحياه وأورياه وشاقيد ومريام)
الذين يستبسل من أجلهم أيضاً
وعندما يعود بسلام إلى أحضان الحضن الكبير
سيعود[1].

ובשעת המלחמה
הצעה לנוסח חדש
רמב"ם ، הלכות מלכים ומלחמות

פרק שביעי הלכה ט"ו

ומאחר שִׁכָּנֵס בקשרי המלחמה
שָׁעַן על מִקְוֵה ישראל ומושיעו
בעת צרה (כן יהי עמנו)

וידע שעל ייחוד השם הוא עושה מלחמה וישים
נפשו בכפו (ואף יִנְצְרֶנָּה)

ולא ייָרָא ולא יפחד
ויחשֹב באשתו ובבניו ובבתו
(הרחמן הוא יברך אותי ואת אפרת

ואת אחיה ואת אוריה ואת שקד ואת מרים)

שגם למענם הוא עושה חַיִל
וכשישוב בשלום אל חיק חִבּוּק הגדול
ישוב

= التفـــصيل، انظـــر : טברסקי ، יצחק : הלכה והגות – קווי–יסוד במשנתו של הרמב"ם ،
הוצאת : האונברסטה הפתוחה ١٩٩٢ .

(1) כהן ، אליעז : שם ، עמ' ٣٥.

هذه القصيدة نظري إعادة صياغة، كما حدد الشاعر في تقديمه لها، للشريعة الخامسة عشرة من "شرائع الملوك والحروب"، الواردة في كتاب "مشنيه توراة" (משנה תורה) لمؤلفه الرابي "موسى بن ميمون". فما هو الهدف من إعادة الصياغة، وما نظري الأدوات التي استعان بها الشاعر لكي يعيد إنتاج نص قديم في شكل جديد ؟ تقتضي الإجابة عن هذه الأسئلة أن نعرض صيغة النص الأصلي، أولاً، حتى تسهل المقارنة والاستنتاج :

"من هو الرجل الخائف وضعيف القلب"
أي، الذي ليس في قلبه قوة للصمود في
حالات الحرب.
وما أن يدخل إنسان في حالات الحرب،
فليستعن بأمل إسرائيل ومخلصه
وقت الشدة
وليعلم أنه يخوض حرباً من أجل توحيد الخالق،
وأن يضع روحه في كفه ولا يخشى ولا يخاف،
وألا يفكر في زوجه أو أبنائه،
وإنما يمحو ذكرهم من قلبه
ويتفرغ للحرب تماماً(1).

أول ما نلاحظه من فروق في الصياغة بين النص الجديد (القصيدة) والنص الأصلي (الشريعة الخامسة عشرة من شرائع الملوك والحروب في كتاب "مشنيه توراة") هو، إزاحة النص الجديد للسطرين الأولين من النص الأصلي واستبعادهما بشكل مقصود : "من هو الرجل الخائف وضعيف القلب. . . . "، كونهما يتحدثان عن موقف الشريعة اليهودية من الجبناء والخائفين، وضرورة استبعادهما من المشاركة في الحرب حتى لا يؤثروا على معنويات المحاربين الآخرين؛ والسبب الواضح لعملية الإزاحة هنا هو، استبعاد مثل هذه الفرضية تماما من النص الجديد، إذ لا مجال لدى الشاعر، في نصه الجديد، للخوض في مثل هذه المسائل المحسومة والزائدة؛ وإنما نره يدخل مباشرة فيما ينبغي على المرء أن يفعله وهو في غمرة الحرب ذاتها، حيث يبتدئ قصيدته، بشكل مباشر، على النحو التالي : "وما أن يدخل في حالات الحرب".

(1) W W W . mechon – mamre org / I / e 507 htm.

من ناحية أخرى، فإننا نشهد، أيضًا، في هذا السطر الشعري، حذفاً لكلمة "إنسان" الموجودة في الفقرة المقابلة من النص الأصلي : "وما أن يدخل إنسان في حالات الحرب" ؛ وهو حذف مقصود أيضا ينقل المسألة من إطار التعميم والإطلاق إلى التخصيص والتعيين، حيث يتحدث النص الأصلي عن الإنسان اليهودي على إطلاقه وفى جميع العصور والأماكن، أما النص الجديد، فهو يتحدث عن تجربة الشاعر الخاصة في الحرب، وعن الحرب التي تخوضها دولة إسرائيل الحالية ضد الفلسطينيين، تحديداً.

وثمة إضافة بين قوسين في السطر الشعري الثالث من القصيدة، ليست موجودة في النص الأصلي : ("نعم سيكون معنا")، هدفها تفسير وتوضيح المعنى المستتر في النص الأصلي، إذ يتحدث النص الأصلي عن وجوب استعانة المحاربين بإله إسرائيل وقت الشدة، لكنه لم يشر صراحة إلى أن هذه الاستعانة خاتمتها وقوف الرب إلى جانبهم وإنقاذهم وتخليصهم، فجاءت هذه الإضافة من عند الشاعر، في النص الجديد، لتوضح وتبين ما حمله النص الأصلي من معان غير مباشرة.

ثم يتماثل النص الجديد للشاعر، وبشكل تام، مع النص الأصلي في السطر الشعري الرابع وجزء من السطر الخامس : "وليعلم أنه يخوض حرباً من أجل توحيد الله / وأن يضع روحه في كفه" ؛ لكنه يختلف عنه في بقية السطر الخامس بإضافة وضعها بين قوسين أيضاً : "(وأن يصونها حتى). ومن الواضح أن هذه الإضافة، التي تمثل اختلافاً مع النص الأصلي، قد تعبر عن موقف متحفظ للشاعر المتدين من الحروب العبثية التي تزهق فيها الأرواح دون داع ديني سام محدد؛ فإذا كان النص الأصلي يتحدث عن ضرورة بذل الروح في سبيل الله وعدم الشح بها، فإن الشاعر يتحفظ في النص الجديد، من خلال هذه الإضافة على هذا البذل غير المحسوب للروح، ويدعو إلى عدم إزهاق الأرواح بشكل مطلق وعبثي.

ثم يتماثل النص الجديد مرة ثالثة، وبشكل تام أيضاً، مع النص الأصلي في السطر السادس من القصيدة : "ولا يخشى ولا يخاف". لكنه يخالفه، أيضاً، هذه المرة مخالفة صريحة في السطر السابع، حيث ينهى النص الأصلي، الذي يتحدث في المطلق، عن أن يفكر المرء اليهودي، خلال الحرب في زوجته وأبنائه : "وألا يفكر في زوجه أو أبنائه" ؛ أما الشاعر، ولكونه يتحدث عن تجربته هو الخاصة كإسرائيلي، فإنه يحض نفسه، كمحارب، وبالمخالفة للنص الأصلي، على التفكير في زوجه وأبنائه وبنته : "وأن يفكر

فني زوجه وأبنائه وبنته" ؛ ومن الملاحظ أن الشاعر أضاف إلى هذا السطر، أيضاً، كلمة "ابنته" غير الموجودة فني النص الأصلي، وهو ما يؤكد أن النص الجديد يعبر عن تجربته الخاصة.

وفى تأكيد لهذا التمايز عن النص الأصلي والافتراق عنه، يتجاهل الشاعر فني النص الجديد الفقرتين الأخيرتين من النص الأصلي تجاهلا تاما : "وإنما يمحو ذكرهم من قلبه، ويتفرغ للحرب تماماً"، ويسقطهما من قصيدته؛ ويضيف، بدلاً منهما، أسطراً تتحدث عن ثقته فني أن الرب سياركه هو وزوجه وأبنائه وبنته، الذين عدد أسماءهم فني القصيدة، والذين يقاتل من أجلهم هم أيضاً، وليس من أجل الرب فقط : ("الرحمن سياركني وسيارك إفرات ـ زوجه ـ وأحياه وأورياه وشاقيد ـ أبناؤه ـ، ومريام ـ ابنته) الذين يستبسل من أجلهم أيضا.

وهكذا نجد، أن إعادة صياغة النص الأصلي فني ثوب شعري جديد قد استهدفت، فني المقام الأول، نقل النص من العام والمطلق إلى الخاص والحصرى؛ وأنها استخدمت أشكالاً من آليات التناص تجمع بين التماثل، والإضافة، والحذف، والمخالفة، إلى آخره، وأن الإضافة قد يكون هدفها التفسير أو المخالفة، وأن الحذف قد يمثل اعتراضاً على موقف فني النص، أو نقلاً للنص من الإطار العام إلى الإطار الخاص.

التناص من خلال الإحالة الضمنية إلى نصوص سابقة:

قصيدة: عدنا إليك يا نابلس

عدنا إليك أيتها الحبيبة الدامية
أيتها المدينة المجبولة على النوائب
فيك حط إبراهيم رحاله فني أول استراحة ليلية بين الجبال
يا مدينة يبحث فيك رجل خلسة
عن أخوة فني درب بعيد
فيك انقسمت المملكة
فيك صليت العصر ذات مرة
بين منشيه وإفرايم
آه أيتها المدينة الطويلة والعميقة
ما بين جريزيم وعيبال أنا
بأس وحب

(حتى لا تحل بنا اللعنة)
آه يا يوسف الصدِّيق
عسى ألا ننزف بعد حتى الموت[١].

שְׁכֶם שַׁבְנוּ אליך
שבנו אליך לְבָּה מדממת
עיר מֻעֶדת פּ עַ נּת
בָּךְ חנה אברם לַחֲנָיַת הלילה הראשון בהרים
עיר בְּמסתרים בך
איש מחפש אחים בדרך רחוקה
בך נפלגה הממלכה
בך התפללתי פעם המִנְחָה
בין מנשה לבין אפרים
הו עיר אכָּה ועמֻקה
בין גריזים לעיבל אני
עֹז ואהבה
(שהקללה לא לְרֹאשֵׁנו תפֹּל)

הו יוסף צדיקא
שֶׁ לא עוד נדמם לַמָּוֶת

لا يتحقق التناص في هذه القصيدة، كما هو الحال في الشواهد السابقة، من خلال التقاطع المباشر مع نصوص سابقة كاملة أو أجزاء منها، وإنما يتحقق من خلال الإشارات والإحالات الضمنية إلى نصوص توراتية يعيها المتلقي، وتشكل جزءاً من وجدانه وتراثه.

يتحدث الشاعر في القصيدة، بداية، بضمير المتحدث الجمع ("عدنا") وعن "العودة" إلى "نابلس"، التي يطلق عليها في العبرية اسم "شخيم" שְׁכֶם ـ أو "شكيم" كما في الترجمة العربية للكتاب المقدس ـ "من الجذر "شيخم" שְׁכֶם، بمعنى كتف أو عاتق أو كاهل، وذلك بسبب وقوعها بين جبلين[٢]، كأنها تحملهما على كاهلها؛ وكأنه كان هناك وجود سابق لهذه العودة انقطع أو زال. وقد يدل معنى "العودة"، هنا، على الوجود الاستيطاني اليهودي في أطراف المدينة باعتباره جزءاً من الاستيطان الأشمل في الضفة الغربية المحتلة؛ وقد يعني، أيضاً، وهو ما أرجحه، عودة الشاعر وسائر جنود الجيش الإسرائيلي إلى احتلال هذه المدينة في إطار الحملة العسكرية، التي شنها هذا الجيش عام ٢٠٠٢ على مدينتي "جنين" و"نابلس"، تحديداً، والتي عُرفت باسم "السور

(1) כהן، אליעז : שם، עמ' ٣٤.
(2) אינציקלופדיה מקראית : אוצר הידיעות על המקרא ותקופתו، קבוצה של עורכים، הוצ' : "מוסד ביאליק"، 1976، עמ' 662 – 676. وانظر في ذلك أيضا : سفر القضاة (9، 4)

الواقـي" ، وذلـك على ضوء إشارة الشاعر ، ذاته ، في قصيدة له بنفس الديوان عنوانها : "رأيت في نابلس"[1] ، إلى مشاركته في هذه الحملة العسكرية بوصفه جندياً مقاتلاً .

مـن الـثابت تاريخياً ، أن مدينة "نابلس" مدينة كنعانية قديمة في الأصل ، ورد ذكرها فـي رسـائل تل العمارنة بوصفها مدينة الإله ، وبوصفها مدينة مقدسة تستمد قدسيتها من وجود معبد بها أطلق عليه "أفيمليخ"[2] العبراني - "أبيمالك" في الترجمة العربية للكتاب المقـدس ، ابـن القاضـي "جدعـون" مـن محظيته ، الذي حكم نابلس (شخيم أو شكيم) ، حسب الـرواية التوراتـية لثلاث سنوات - اسم : "بيت بعل بريت" (בית בעל ברית) ، و "بيت ايل بريت" (בית אל ברית)[3] .

ومـع هـذا ، فـإن التوراة تعج بالإشارات التي تتحدث عن المدينة وكأنها مدينة عبرانية خالـصة ، وبمـا أنهـا كتاب مقدس عند اليهود ، فإن الوقائع التاريخية التي ترد فيها لا تناقش مـن وجهـة نظـرهم ، والـويل كـل الـويل لمـن يفكر في مناقشتها ؛ فقد "طُرِد البروفيسور "تـوماس طومـسون" ، أسـتاذ علـم الآثار في جامعة "ماركويت" في "ميلووكى" من منـصبه عـام ١٩٩٢ ، لأنـه أوضـح فـي كـتابه الـذي صـدر في العام نفسه ، (وعنوانه : "الـتاريخ المبكـر للشعب الإسرائيلي من المصادر المكتوبة والآركيولوجية ، الذي نشرته دار "بـريل" ، أقدم دور النشر التاريخية العالمية في هولندا) أن مجموع التاريخ الغربي لإسرائيل والإسـرائيليين يـستند إلى قـصص مـن العهد القديم من صنع الخيال[4] ؛ ولذا يتعين مراعاة الحذر عند التعامل مع هذه النصوص ، كونها منحازة وتعبر عن وجهة نظر واحدة .

---

(1) כהן ، אליעז : שם ، עמ' ٣٦ .

(2) تـشير الـتوراة إلى ثلاثـة أشخاص يحملون نفس الاسم : ١ - "أفيمليخ" الفلسطيني ملك "جرار" ، الـذي تحالـف مـع إبـراهيم (تكـوين ٢٠ و ٢١ ، ٢٢ - ٢٣) ، ٢ - "أفيمـيلخ" الفلـسطيني ملـك "جـرار" أيضاً ولكن في عهد اسحاق (تكوين ٢٦/ ١ - ١٣) ، وربما يكون هو نفس الشخص الأول . ٣- "أفيمـيلخ" العبرانـي ، ابـن القاضي جدعون من محظيته ، الذي قتل أخوته السبعين عدا "يوتام" ، وحكم نابلس (شخيم) لثلاث سنوات ، ثم قتله أهلها في تمرد عليه (قضاة ٨ ، ٩) .

(3) אינציקלופדיה מקראית : שם ، עמ' ٦٦٢-٦٦٧ ، وانظر في ذلك أيضا : سـفر القضـاة (٩ ، ٤) .

(4) وايـتلام ، كـيث : اخـتلاق إسـرائيل القديمـة . . إسكات التاريخ الفلسطيني ، ترجمة ، د : سحر الهنـيدى ، مـراجعة : (د) فـؤاد زكـريا ، سلـسلة كتب "عالم المعرفة" ، الكويت ، ١٩٩٩ ، العدد ٢٤٠ ، ص ١١ .

يستهل الشاعر قصيدته، التي تتحدث عن الحرب الإسرائيلية الحديثة على نابلس، بعملية ربط ليس فيها أي قدر من الحصافة أو الذكاء بين الحرب الحالية، التي تشنها إسرائيل على المدينة، وحرب الإبادة التي شنها العبرانيون القدامى ضد أبناء نفس المدينة؛ إذ يقرر، منذ البداية، أن هذه المدينة قد (جبلت) على النوائب والخطوب: "عدنا إليك يا نابلس / عدنا إليك أيتها الحبيبة الدامية / أيتها المدينة المجبولة على النوائب".

والحقيقة أن هذه المدينة لم "تجبل" على النوائب، كما يزعم الشاعر، وإنما دبر العبرانيون بإحكام لإبادة أهلها في العلماني بنص التوراة ذاته، وهذه نظري الإحالة الضمنية، التي تحملها جملة: "المجبولة على النوائب"، التي تشير إليها القصيدة.

فقد ورد ذكر اسم "نابلس" ("شخيم" أو "شكيم") لأول مرة في التوراة، مقروناً بمذبحة محكمة دبرها ابنا "يعقوب"، "شمعون" و"لاوى"، ضد حاكم هذه المدينة "حمور" الحوى وابنه "شكيم" وضد سائر أهلها أيضاً، مع نهب كل ما فيها، لأن الأخير رأى "دينة"، ابنة "يعقوب" فأخذها واضطجع معها، ثم أراد أن يخطبها زوجة له من أبيها، فما كان من أخويها إلا أن أبديا، في الظاهر، موافقتهما، لكنهما طلبا منه ومن أبيه ومن سائر أهل المدينة أن يتم ختن كل ذكر حتى تتم الزيجة بشكل شرعي، ثم استغلا توجع الذكور بسبب الختان وأبادوهم عن بكرة أبيهم: "فحدث في اليوم الثالث إذ كانوا متوجعين (أي أهل نابلس الذكور من الختان) أن أبني يعقوب شمعون ولاوى أخوى دينة أخذا كل واحد سيفه وأتيا على المدينة بأمن وقتلا كل ذكر. وقتلا حمور وشكيم ابنه بحد السيف. وأخذا دينة، أختهما، من بيت شكيم وخرجا. ثم أتى بنو يعقوب على القتلى ونهبوا المدينة لأنهم نجسوا أختهم. غنمهم وبقرهم وحميرهم وكل ما في المدينة وما في الحقل أخذوه، وسلبوا ونهبوا كل ثروتهم وكل أطفالهم ونسائهم وكل ما فى البيوت"[1].

ما هذه البشاعة التي تتحدث عنها التوراة، النص الذي تحيلنا القصيدة إليه، والتي يزعم الشاعر أنها نوائب جبلت عليها المدينة؛ وما هذا التشويه المتعمد للحقائق وعدم تسمية الأشياء بمسمياتها ؟؟

ثم ينتقل الشاعر من هذه الإحالة الضمنية إلى نص توراتي يذكر بالخطوب التي ألمت بأهل "نابلس" في العلماني على يد العبرانيين، إلى مجموعة من الإحالات الضمنية

(1) الكتاب المقدس: مرجع سابق، سفر التكوين، الإصحاح ٣٤.

الأخرى إلى نصوص توراتية، أيضاً، تتحدث عن الحق التاريخي المزعوم للإسرائيليين في المدينة؛ إذ يحيلنا السطر الثالث من القصيدة: "فيك حط إبراهيم رحاله في أول استراحة ليلية بين الجبال"، مباشرة، إلى النص الوارد في سفر "التكوين" من التوراة، الذي أسس للزعم القائل بأن الرب قد أعطى إبراهيم ونسله هذه الأرض: "واجتاز أبرام (قبل أن يصبح أفراهام) في الأرض (أرض كنعان التي رحل إليها من حاران) إلى مكان شكيم (شخيم بالعبرية ـ نابلس) إلى بَلُوطة مورة. وكان الكنعانيون حينئذ في الأرض. وظهر الرب لأبرام وقال لنسلك أعطي هذه الأرض فبنى هناك مذبحاً للرب الذي ظهر له"[1]. والأمر المحير أكثر من أي شيء آخر هو، أن يقرر إله بغتة أن (يختار) شعباً، فيعلنه شعباً له، ويعطيه أرضاً ليست بأرضه؛ وهذه نظري الحالة الوحيدة من نوعها في تاريخ جميع الديانات"[2].

وتستدعي هذه الإحالة الضمنية في القصيدة إلى نصوص توراتية، تتحدث عن الحق المزعوم في المدينة، بدورها، نصوصاً أخرى عن ذات الحق، ولكن من خلال الحديث عن إقامة "يعقوب"، حفيد "إبراهيم"، بها، وعن إقامته مذبحاً للرب بها[3].

ثم تتوالى الإحالات الضمنية في القصيدة إلى النصوص التوراتية حتى تصل إلى عصر ما يسمى بالمملكة ـ مملكة داود وسليمان ـ وانقسامها بعد موت الأخير في عهد ابنه "رحفعام"؛ حيث يحيلنا السطر السادس من القصيدة: "فيك (أي في نابلس) انقسمت المملكة"، إلى نصوص توراتية تزعم بأن المدينة كانت في عصر مملكة "سليمان" عاصمة الإقليم الأول لجبل "إفرايم"، ومقر "بن حور"، على الرغم من أنها لم تذكر هناك بالاسم: "وكان لسليمان اثنا عشر وكيلا على جميع إسرائيل يمتارون للملك وبيته. كان على الواحد أن يمتار شهراً في السنة. وهذه أسماؤهم. ابن حور في جبل إفرايم"[4]؛ كما يحيلنا هذا السطر الشعري أيضًا إلى نص توراتي يتحدث عن تنصيب "رحفعام"، ابن "سليمان" ملكاً في المدينة، بعد انقسام المملكة، بسبب قدسيتها: "وذهب رحفعام إلى شكيم (نابلس) لأنه جاء إلى شكيم جميع إسرائيل ليُمَلِّكوه"[5].

---

(1) المرجع السابق: سفر التكوين، الإصحاح ١٢، ٦ _ ٧.

(2) مقار، شفيق: قراءة سياسية للتوراة، دار رياض الريس للكتب والنشر، "لندن"، ١٩٩١، ص ٣٥١.

(3) انظر في ذلك: سفر "التكوين" ٣٣، ٨ ـ ٢٠، و "التكوين" أيضاً ٣٥، ١ ـ ٤.

(4) الكتاب المقدس: مرجع سابق، سفر الملوك الأول، ٤، ٨.

(5) المرجع السابق: سفر الملوك الأول، ١٢، ١.

وآخر هذه الإحالات الضمنية في القصيدة هو السطر قبل الأخير منها: "أواه يا يوسف الصدِّيق"، الذي يحيلنا إلى نص توراتي أيضاً يشير إلى دفن رفات يوسف في المدينة بعد جلبه من مصر: "وعظام يوسف التي أصعدها بنو إسرائيل من مصر دفنوها في شكيم (نابلس) في قطعة الأرض التي اشتراها يعقوب من بنى حمور أبى شكيم بمائة قسيطة فصارت لبنى يوسف ملكا"[1].

ويتضح من كل ما سبق، أن القصيدة لم تتقاطع بشكل مباشر مع نصوص سابقة، لكنها إحالتنا إلى مجموعة كبيرة من هذه النصوص، كلها دينية وتاريخية، في محاولة للربط بين الحاضر والماضي، لإدراكه أن المتلقي ـ اليهودي الإسرائيلي على وجه التحديد ـ ستصله هذه الرسائل الشفرية التي لا يحل رموزها غيره، وربما تجد صدى لديه.

التناص من خلال الإسقاط والتماهي مع الرمز الديني:

قصيدة: مرة أخرى يبيعون

مرة أخرى يبيعونني، أنا
صاحب الأحلام الذي رأيت الشمس والقمر والأحد عشر
كوكباً ساجدين
أستطيع أن أتزلزل كيف يتكرر كل شئ:
شد الوثاق، وتمزيق الرداء من على الجسد
والإلقاء بعيداً في حضن الأفاعي
هذه المرة أيضاً ذهب الأخوة بعيداً،
إلى جنيف جنيف كم عذب أن نردد اسمك يا جنيف
يا داعرة المدن والدول
يبيعونني وكذلك المكان
الذي لثمت فيه شفتا الرب بطن
هذا الشعب (ككومة حنطة، كما قال شاعر آخر،
في البيدر في ليلة مقمرة)
لكنهم تركوا لنا القضيب الملكي؛
برج داود الشامخ وفي طرفه (مثل قُرط)

(1) المرجع السابق: سفر "يشوع"، ٢٤، ٢٣.

خنجر هلال الإسلام

ذات ليلة سأتدلل عليه وسأقتلعه

عندئذ سيروى سيل الكواكب التي سيتم إطلاقها

درو باً طازجة من الحليب فني السماء هكذا يكون نسلنا[1].

שוב מוכרים

שוב מוכרים אותי ، אני

בעל –החלומות שראיתי השמש הירח ואחד עשר

הכוכבים משתחוים

אני יכול להתרעד איך שהכל הוזר :

הלפיתה ، קריעת כֻּתֹּנֶת מעל הבשר

ההשלכה הרחק אל חיק הנחשים

גם הם הלכו רחוק הפעם ، האחים ،

אֱלֵי ז'בָּב ז'בב כמה מתוק לגלגל שמך ז'בב

זונת הערים והמדינות

מוכרים אותי וגם את המקום

בו נָשקו שפתֵי האלֹהים את בטן

העם הזה (כַּעֲרֵמת –חטִּים ،

אמר משורר אחר ، בַּגֹּרֶן בלַיל לְבָנה)

אבל השאירו לנו את פ ַאֹס המלְכותי

מגדל דָוִד המזדקר תִּקָצָה (כמו עָגיל) ל

שְׁבָרִית –סהר –האסלם

לילה אֹחד אתלטף עלָיו ואעקרנו

אז זְמִרת – הכוכבים תֵּיָרָה

תַרוֶה שבילַי –חלב רעננים שֶׁבָרְקִיע כֹּה יהיה זַרעֵנו

يتخذ الشاعر، فني هذه القصيدة، من قصة "يوسف" وأخوته، التي ترد بشكل مفصل فني سفر التكوين، وبخاصة جزئية بيعه إلى الغرباء بهدف التخلص منه، إطاراً رمزياً يماثل، فني نظره، واقعاً سياسياً إسرائيلياً محدداً، يتمثل فني توقيع مجموعة من أقطاب المعارضة الإسرائيلية، التي تضم أعضاء كنيست وأكاديميين وآخرين برئاسة وزير العدل الأسبق، "يوسي بيلين"، وشخصيات فلسطينية من السلطة الوطنية الفلسطينية وحركة فتح وأعضاء من المجلس التشريعي والحكومة برئاسة وزير الإعلام الأسبق، "ياسر عبد ربه"، على "مسودة اتفاقية للوضع الدائم" بهدف إنهاء النزاع بين الفلسطينيين والإسرائيليين فني "جنيف" فني ١/ ١٢/ ٢٠٠٣، والتي تعرف باسم : "وثيقة جنيف".

(1) כהן ، אליעז : שם ، עמ' ٥٨ .

فهـو يشبه توقيع المعارضين الإسرائيليين على هذه الوثيقة بعملية بيع أخوة يوسف له، ويـضع نفـسه، باعتـباره ضـمير المتكلم في القصيدة، والمعبر عن موقف غالبية المستوطنين واليمينـيين الإسـرائيليين، موضـع "يوسـف" من النص الديني في عملية إسقاط واضحة وتمـاه مـع هـذا الـنص الـسابق؛ حـيث يـتقاطع الـسطر الأول من القصيدة : "مرة أخرى يـبيعونني"، مـع الآيـات الـواردة فـي سـفر "التكوين" والتي تتحدث عن عملية البيع : "فكان لما جاء يوسف إلى أخوته أنهم خلعوا عن يوسف قميصه؛ القميص الملون الذي عليه وأخـذوه وطـرحوه فـي البئـر. وأمـا البئـر فكانت فارغة ليس فيها ماء. ثم جلسوا ليأكلوا طعاماً. فرفعوا عيونهم ونظروا وإذا قافلة إسماعيلية مقبلة من جلعاد وجمالهم حاملة كثيراء وبلـساناً ولاذنـاً ذاهـبين لينـزلوا بهـا إلى مصر. فقال يهوذا لأخوته ما الفائدة أن نقتل أخانا ونخفـي دمـه. تعالـوا فنبيعه للإسماعيليين ولاتكن أيدينا عليه لأنه أخونا ولحمنا. فسمع له أخـوته. واجـتاز رجـال مديانيون تجار. فسحبوا يوسف وأصعدوه من البئر وباعوا يوسف للإسماعيليين بعشرين من الفضة"[1].

لا يتوقف الشاعر، بالطبع، عند التفاصيل الكثيرة التي يوردها النص الأصلي، وإنما يلـتقط بإبـداع، يتـسق مـع مقتـضيات الشعر، أمر الغدر والخيانة الكائن في جوهرعملية البـيع، ويـتخذ مـنه رمزاً في قصيدته لحالة سياسية إسرائيلية معينة معاصرة؛ وهو إذ يضع نفـسه، فـي القصيدة، موضع "يوسف"، يكون متسقاً مع ذاته، كمستوطن يعتري يتبنى مـوقفاً يمينـياً مـن مـسألة التـسوية مـع الفلـسطينيين، يخالـف، بالطـبع، موقف اليساريين الإسـرائيليين الـذين وقعـوا علـى "وثـيقة جنـيف"، ويشبههم بأخوة يوسف الذين خانوه وباعوه.

مـن ناحـية أخـرى، يـتقاطع الـسطران، الثاني والثالث من القصيدة : "أنا، صاحب الأحـلام / الـذي رأيت الشمس والقمر والأحد عشر / كوكباً ساجدين"، مع ما ورد في الـنص الأصـلي في سفر "التكوين"، أيضاً : "ثم حلم (يوسف) أيضاً حلماً آخر وقصه علـى إخـوته. فقـال إنـي قـد حلمـت حلمـاً أيضاً وإذا الشمس والقمر وأحد عشر كوكباً ساجدة لي. وقصه على أبيه وعلى أخوته. فنهره أبوه وقال له ما هذا الحلم الذي حلمت. هـل نأتـي أنـا وأمـك وأخـوتك لنسجد لك إلى الأرض. فحسده أخوته. وأما أبوه فحفظ الأمر"[2].

---

(1) الكتاب المقدس : مرجع سابق، سفر التكوين، ٣٧، ٢٣ _ ٣٠.
(2) المرجع السابق : سفر التكوين، ٣٧، ٩ _١١.

ويريد الشاعر من خلال هذا التناص مع الرمز الديني التأكيد، بقوة، من بداية القصيدة، على صحة موقفه السياسي اليميني، حيث يعتبر نفسه مثل "يوسف" : صاحب رؤى وأحلام لابد وأن تتحقق وتكون لها الغلبة، في نهاية المطاف، على سائر المواقف الأخرى مثلما هو متحقق في النص الأصلي.

وقد حسم لجوء الشاعر، من البداية، إلى الوقوف في صف الرمز الديني المضطهد من جانب أخوته، الغاية، أيضاً، من عملية التناص الموجودة في القصيدة؛ وهي غاية تنتقد، من جانب، سلوكاً سياسياً لنفر من اليساريين الإسرائيليين وتعتبره بمثابة خيانة؛ وتبرز، من جانب آخر، الموقف المناهض لهذا السلوك السياسي، الذي يتبناه المستوطنون واليمينيون الإسرائيليون، ويعتبرونه الأصوب. ويعكس توظيف الشاعر للرمز الديني في القصيدة وربطه بالواقع الراهن، مدى عمق ثقافة الدين اليهودي في نفوس اليهود؛ وليست حالة "يوسف" نظري الوحيدة في الشعر الشيء، الذي تناول الرمز الديني الوارد في التوراة في " كل الفترة الزمنية الممتدة من جنة عدن، التي طرد منها آدم وحواء منذ بدء الخلق، كما جاءت في سفر التكوين، وحتى خراب الهيكل للمرة الثانية على يد الرومان"(١).

ولا يتم استخدام الرمز، عادةً، بشكل عشوائي أو اعتباطي، وإنما لكونه "يحمل معه إمكانية دائمة لمعنى تراكم في الذاكرة الجمعية لكل ثقافة وأمة، من الممكن توظيفه من خلال سياق النص"(٢)؛ كما أن الرمز أبلغ تأثيراً من الحقيقة الواقعة، وأكثر شعبية منها، و" لا تقف قيمته الفنية عند استحضار مقولة تاريخية معينة، وإنما تكمن هذه القيمة في إبقاء الذهن متعلقاً بالنتيجة التي عبر عنها الرمز"(٣).

ويلجأ الشاعر، في الغالب، إلى الرمز " كي يكون قناعاً يضفي على صوته نبرة موضوعية شبه محايدة، تنأى به عن التدفق المباشر للذات؛ وغالباً ما يكون هذا القناع شخصية استعارها الشاعر من التاريخ أو الأسطورة ليعبر بها عما يريد، ولكنه - في نفس الوقت - لا ينطق صوت الشاعر، ذلك لأن ضمير المتكلم الذي ينطق في القناع، هو - فيما يفترض على الأقل - صوت الشخصية التاريخية أو الأسطورية أو المخترعة وليس صوت

---

(1) ابو شمالة، فايز (د) : مرجع سابق، ص ص ٣٤١ _ ٣٤٢ .

(2) בר-יוסף، חמוטל : סימבוליזם בשירה המודרנית، הוצ' : הקבוץ המאוחד וקרן יהשוע רבינוביץ לאמנויות، ת"א، 2000، עמ' 11 .

(3) أدونيس : زمن الشعر، دار العودة، بيروت، ط ٢، ١٩٧٨، ص ١٦٠ .

الشاعر ومع ذلك فالصوت الذي نسمعه ليس هذا أو ذاك، وإنما هو صوت مركب من تفاعل صوتي الشاعر والشخصية معاً"[1].

ثم يفصل الشاعر، بعد ذلك، الأبعاد (المروعة)، من وجهة نظره، لهذا الموقف السياسي الذي تبناه بعض المعارضين الإسرائيليين اليساريين، والذي يعتبره نسخة مكررة ـ تزلزل كيانه حسب قوله ـ من سلوك أخوة يوسف معه، مبدياً دهشته، في نفس الوقت، من تكراره بتفاصيله؛ لكنه يخرج، مع ذلك، عن النص الأصلي الذي استلهم منه قصيدته، ويضيف إليه من عندياته ما يجعل هذا السلوك الجديد المكرر أكثر بشاعة وهولاً من القديم؛ إذ تتحدث القصيدة عن شد وثاق يوسف وتقييده، وعن تمزيق ردائه، وإلقائه بين الأفاعي : "أستطيع أن أتزلزل كيف يتكرر كل شئ : شد الوثاق، وتمزيق الرداء من على الجسد / ، والإلقاء بعيداً في حضن الأفاعي" ، في حين لم يرد أي ذكر لهذه الأفعال في النص الأصلي : "فكان لما جاء يوسف إلى أخوته أنهم خلعوا عن يوسف قميصه القميص الملون الذي عليه وأخذوه وطرحوه في البئر . وأما البئر فكانت فارغة ليس فيها ماء" .

يرى الشاعر، بعين المستوطن، أن أخوته من الإسرائيليين المعاصرين، المنادين بالتسوية الدائمة، قد ذهبوا أبعد مما ذهب إليه أخوة "يوسف" في تخليهم عنه وبيعه للغرباء : "هذه المرة أيضاً ذهب الأخوة بعيداً / إلى جنيف جنيف كم عذب أن نردد اسمك يا جنيف / يا داعرة المدن والدول" ؛ وذلك لأنهم يفرطون، في نظره، في أماكن يراها (مقدسة) : "يبيعونني وكذلك المكان/ الذي لثمت فيه شفتا الرب بطن / هذا الشعب (ككومة حنطة، كما قال شاعر آخر / في البيدر في ليلة مقمرة).

ثم يختتم الشاعر، الذي يرمز إلى "يوسف" ، القصيدة بالتهكم على ما تركه (أخوته) من الإسرائيليين المعاصرين بدون بيع للفلسطينيين، حسب زعمه : "لكنهم تركوا لنا القضيب الملكي / برج داود الشامخ" ؛ وبالسخرية من أماكن العبادة الإسلامية، وبالتحذير من مخاطرها، حيث شبه مآذنها بأنها على هيئة قرط مخروطي الشكل كالخنجر : "وفي طرفه (مثل قُرط) / خنجر هلال الإسلام" ؛ مشيراً إلى أنه لن يدع هذا الوجود الإسلامي في فلسطين وإنما سيحتال من أجل اقتلاعه منها : "ذات ليلة سأتدلل عليه وسأقتلعه/ " .

---

(1) عصفور، جابر (د) وآخرون : الأسطورة والإبداع، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، ١٩٩٨، صص ٧ _ ٩ .

لقد حقق التناص في هذه القصيدة، من خلال استلهام رمز ديني، عدة أمور منها: أن الشاعر وجد في جوهر النص الديني السابق والرمز الديني به مادة جيدة تصلح لأن تكون مقابلة للواقع الراهن ومساوية له؛ وأنه اتخذ من هذا الرمز قناعاً لكي يعبر عن رأيه الشخصي، ورأى جماعات المستوطنين في إسرائيل في هذا الواقع الراهن، وأنه استخدم النص الأصلي، مع كثير من التحريف والتشويه، لكي يؤثر في المتلقي ويحركه ضد التسويات السياسية، التي تقوم على فكرة التنازلات الجغرافية.

الجمع بين الكثير من آليات التناص:

قصيدة: فصح فلسطيني[1]

حتى متى لن يتجاوز الشر بيوتنا
انظر، ها قد مسحنا الباب بالدم
مكومون كل واحد مع عائلته، صرخنا
بهدوء ـ أيها الإنسان
انظر أقداحنا الأربعة وقد امتلأت
نبيذا قانياً يغلي
كانت ألسنتنا بسبب النار
كشاة مذبوحة
إن كان رأسنا أيضاً قد مال ـ ولفنا أسىً
فهيا نشتعل :
يهوداً سماناً يحترقون جيداً
ما الذي سيتبقى منا حتى الصباح ؟
كرسي شاغر . في ساحة كنيس المسيح الميت
ينتظر رئيساً يخرج حراً
كي يأتي ويخلص
أنا أراه كما في العلماني، يضحك إسماعيل
في هذه الليلة

(1) نشرت هذه القصيدة في جريدة "ماقور ريشون"، في صدر ملحق "ليل هسيدر" (ليلة عيد الفصح اليهودي) لعام ٢٠٠٢، وهى الليلة التي وقعت فيها المذبحة في فندق "بارك" في مدينة ناتنيا. بعد أقل من ٤٨ ساعة على ذلك كنت على ظهر الدبابة، أتأهب للمعركة في نابلس.

لابيت فني الأرض المقدسة ليس هناك
هو يضيف الآن مكيالاً آخر
إلى طبق الدماء
عما قليل سيُخبز خبز الفقر الكبير
للشعبين(1)

פֶּסַח פלשטיני
עד מתי לא תפסח הרעה על בָּתינו
רְאה ، כבר משחנו פֶּתח בדם

צ ִנפים איש לְבית אָבות ، זעקנו

בשקט –אדם
ראה ארבע כוסותינו מָלאו
יַין סָמוק ורָתוח
לשונותינו לשַׁל אש היו
שֶׂה טָבוח
אם גם ראשֵׁנו שָׂח – ועָצב סובְבָנו
הבה ונתלקח :

יהודים דשנים בוערים היטב
ומה נֶתר ממנו עד בֹּקר ؟

כִּסא ריק . בחצר כנסית המשיח המת

מסֵּה לְרָאיס שיצא לחָפְשִׁי
שֶׁיבוא ויגאל
אני רואה אותו כמו אז ، ישמעאל מצחק

בלילה הזה
אין בית בארץ הקדש אשר אין שם
עכשו הוא מוסיף עוד סאָה
לְקְערת הדמים
עוד מעט יֵאָפֶה לחם העֹני הגדול
שֶל שני העמים

تتحدث القصيدة عن العملية الاستشهادية المدوية التي نفذها شاب فلسطيني فني فندق "بارك" بمدينة "ناتانيا" عشية عيد الفصح اليهودي، فني الليلة التي تسمى "ليل هسيدر"، التي تجتمع فيها العائلة لتناول مأدبة الفصح، وتحكى حكايات خروج بنى إسرائيل من مصر، وتتلى فيها الصلوات. وقد وصف صحفي إسرائيلي المشهد فني الفندق بعد وقوع العملية فني مقال بعنوان : "فطائر الفصح مغمسة بالدم اليهودي" على النحو التالي : "عند منتصف ليلة عيد الفصح الأسبوع العلماني، وصلت إلى فندق "بارك" فني

(1) כהן ، אליעז : שם ، עמ' ٣٠ .

"ناتانيا" لكي أرى بأم عيني ما رفض العقل استيعابه، حيث قُتل في ساحة المذبحة ٢٥ شخصاً من الأبرياء، كان من بينهم أربع جثث مشوهة مازالت مسجاة ومغطاة بالنايلون في طرف القاعة المدمرة. وفي طرف القاعة أيضاً تم نزح بركة كبيرة من دماء هؤلاء الأبرياء الذين اجتمعوا للاحتفال بعيد التحرر من العبودية، وغرقت أسطورة عيد الفصح داخل هذه البركة البشعة من الدماء وطفت قطع من شرائح الفطائر "[1].

ويتضح من الوصف السابق للعملية أنها كانت من العمليات الاستشهادية الكبيرة التي وقعت، خلال الانتفاضة، داخل إسرائيل، وأن توقيت وقوعها كان له تأثير سلبي واضح على المجتمع الإسرائيلي، ولذا لم يكن مستغرباً أن تثير في نفس الشاعر لواعج، وأن تدفعه إلى كتابة قصيدة بشأنها.

وقبل أن نخوض في آليات التناص التي اعتمدت عليها القصيدة في توصيف الأمر، فإنه ينبغي علينا أن نوضح ما هو "الفصح"، وما نظري طقوسه، حتى نستطيع فهم القصيدة فهماً مناسباً؛ وبادئ ذي بدء، ينبغي التفريق بين مفهومين: مصطلح "الفصح" كعيد، ومصطلح "الفصح" كقربان. أما "الفصح"، كعيد، فهو أول عيد في السنة العبرية التي تبدأ في شهر نيسان، وهو من الأعياد الثلاثة المهمة لدى اليهود إضافة إلى عيدي "الأسابيع" و"المظال"؛ ويتم الاحتفال به ابتداءً من يوم الخامس عشر من الشهر ولمدة سبعة أيام في إسرائيل وثمانية أيام في الخارج، كذكرى للخروج من مصر[2].

تشتق كلمة "فصح" (פֶּסַח) في العبرية من الفعل الثلاثي "باسح" (פסח)، الذي يعنى التجاوز أو العبور أو المرور أو التخطي، ومن هنا كانت التسمية الإنجليزية **Passover** نسبة إلى مرور أو عبور أو تجاوز ملاك العذاب لمنازل العبرانيين في مصر دون المساس بها[3]، أثناء قيامه بإهلاك بكور المصريين؛ ويتعين على اليهودي أن يأكل، طيلة أيام العيد السبعة، نوعاً معيناً من الخبز يسمى فطيراً (ماتسوت מצות)، تذكيرا بالخبز غير المختمر، الذي صنعه العبرانيون على عجل لدى خروجهم من مصر، ومن هنا يسمى هذا العيد

---

(1) دان، أوري: فطائر الفصح مغمسة بدم اليهودي، ملحق جريدة "معريف"، ٢٠٠٢/٤/٤ (نقلاً عن مجلة مختارات إسرائيلية، السنة الثامنة، مايو ٢٠٠٢، العدد ٨٩).

(2) קמרט، יובל (עורך): יודאיקה ליקסיקון، הוצ': "כתר"، עמ' ٢٦٧.

(3) المسيري، عبد الوهاب (د): موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧٥، ص ص ٢٧٦ _ ٢٧٧.

أيضًا، باسم عيد "الفطير"؛ كما يسمى، أيضاً، بـ "عيد الربيع على عادة الحضارات القديمة في المنطقة"[١].

وقد شاعت، على سبيل الخطأ الشائع، تسمية هذا العيد بالاسم الأول، أي "الفصح"، وإهمال التسميتين الأخيرتين (عيد "الفطير" و"الربيع") إلى حد ما، رغم أنه لم يرد ذكر في التوراة لتسمية العيد باسم عيد "الفصح"، إلا في إشارة واحدة في سفر الخروج: ٣٤، ٢٥: "ولا تبت إلى الغد ذبيحة عيد الفصح"، إلا أن "المقصود منها هو قربان الفصح، على وجه التحديد"[٢].

وللعيد طقوس كثيرة ومعقدة تبدأ بالتفتيش على الخميرة في المنزل ليلة العيد وإبعادها، وتناول خبز بلا خميرة أو ملح ووضع ثلاثة أرغفة منه على المائدة (ترمز للكهنة واللاويين والشعب اليهودي)، إلى جانب وضع أربعة أقداح من النبيذ على المائدة ليشربها أفراد الأسرة[٣]، هذا بالإضافة إلى إقامة صلوات معينة مثل صلاة "موساف" (نافلة) في كل أيام الفصح، وكذلك أيضاً "هَلّيل" ـ ترانيم من سفر المزامير ـ[٤]، وقراءة "الهجاداه" (قصة الخروج من مصر) ليلة العيد نفسه.

وأما مصطلح "الفصح"، كقربان، فهو تلك الذبيحة التي قدمها بنو إسرائيل لدى خروجهم من مصر، وأمرهم الرب بالاستمرار في تقديمها كل عام في ليلة الخامس عشر من شهر نيسان، أي ليلة العيد، تذكراً لهذا الحدث، طبقاً لما ورد في سفر الخروج، والعدد (٩، ٢) ويشوع (٥، ١٠) وتثنية (١٦، ٦) وغيرها.

ولبد أن تتوافر عدة شروط في هذا القربان ـ الذبيحة منها: أن يكون شاة سليمة ذكراً عمرها عام، وأن يتم إعدادها ابتداءً من العاشر من نيسان، وأن تذبح كل عائلة شاة خاصة بها أو أن تشارك عائلتان صغيرتان في ذبيحة، وأن تذبح في البيت في الرابع عشر من نيسان بين العصر والمغرب، وأن يتم نضح دم من دم الشاة على العضادة العليا وعلى القائمين الأيمن والأيسر للبيت الذي تقام فيه المأدبة، وأن يتم شوى الذبيحة سليمة وكاملة على النار وتناولها كلها وعدم ترك شئ منها مع الفطير والأعشاب المرة، وألا يتم نقل

(1) الشامي، رشاد (د): مرجع سابق، ص ٢٥٠.
(2) אינציקלופדיה מקראית: שם، עמ' ٥١٤ – ٥٢٦.
(3) المسيرى، عبد الوهاب (د): مرجع سابق، ص ٢٧٧.
(4) קמרט، יובל (עורך): שם، עמ'٢٦٧.

اللحم من بيت لآخر مع حرق كل ما تبقى منه في هذه الليلة، وأن يتناول أهل البيت الطعام وهم بكامل هيئتهم كأنهم على سفر ويأكلون على عجل مع عدم خروج أحد منهم من البيت حتى الصباح[1][2].

ويمثل الشعور بالمشاركة، لمن يتناولون هذه الذبيحة سوياً، جوهر هذا الطقس، إضافة إلى الشعور بالتواصل التاريخي ووحدة المصير بين الأجيال من الإسرائيليين؛ لكن هذا الطقس انتقل في عهد الملك "ياشياهو" (ملك يهودا ٦٤٠ ـ ٦٠٩ ق.م) من دائرة الأسرة والبيت إلى دائرة الهيكل في القدس ليصبح طقساً دينياً قومياً[3]، طبقاً لما ورد في سفر الملوك الثاني (٢٣، ٢١ ـ ٢٤)[4]؛ وقد حافظ السامريون على هذه العادة حتى الآن، حيث لا يزالون يقدمون قربان الفصح في احتفالاتهم على جبل "جريزيم" بالقرب من نابلس[5].

ما تتحدث عنه القصيدة، التي نحن بصددها، هو طقس قربان أو ذبيحة "الفصح" على وجه التحديد، الذي أسهبنا في سرد تفاصيله حتى تتضح لنا مواضع التناص وأوجهه فيها؛ وأول مواضع هذا التناص في القصيدة هو عنوانها الصادم: "فصح فلسطيني"، الذي يحتوى على مفارقة ساخرة، كونه مكوناً من كلمتين: إحداهما "فصح"، وهي تتعلق بطقس خاص باليهود أنفسهم لم يعرف أن له مثيلاً عند أي شعب آخر سواهم، ويشير مجازاً إلى ذبح ذبيحة ونضح دمها إلى آخر طقوس الفصح؛ وقد استمدت من نصوص واردة في التوراة، كما سبق وذكرنا؛ أما الكلمة الثانية من العنوان، أي كلمة "فلسطيني"، فلا علاقة لها من قريب أو بعيد بالنصوص التوراتية، كما أنها لاتمت إلى طقس "الفصح" اليهودي بأي شكل من الأشكال، ومن هنا فإنها تدخل في علاقة تناقض ظاهري مع الكلمة الأولى؛ لكن اجتماعهما معا يخلق معنى جديداً يربط بين ذبيحة

---

(1) אינציקלופדיה מקראית: שם، עמ' ٥١٤ – ٥٢٦.

(2) انظر في ذلك: سفر الخروج (١٢)، وانظر، أيضاً، طقوس ذبيحة الفصح في "المشنا" (بساحيم ٥٥، ٥ـ١٠).

(3) שם، עמ' ٥١٤ – ٥٢٦.

(4) وأمر الملك (ياشياهو) جميع الشعب قائلاً اعملوا فصحاً لرب إلهكم كما هو مكتوب في سفر العهد هذا. إنه لم يُعمل مثل هذا الفصح منذ أيام القضاة الذين حكموا على إسرائيل ولا في كل أيام ملوك إسرائيل وملوك يهوذا. ولكن في السنة الثامنة عشرة للملك ياشياهو عُمل هذا الفصح للرب في أورشليم.

(5) الشامي، رشاد (د): مرجع سابق، ص ١٩٠.

الفصح وبين العملية الاستشهادية التي نفذها فتى فلسطيني ضد إسرائيليين في ذكرى الفصح.

ومن المعروف أن نضح دم ذبيحة الفصح على العضادة العليا لبيت الشخص اليهودي وعلى القائمين الأيمن والأيسر، فيه تذكير له بنفس الطقس الذي جعل من بيوت العبرانيين، في مصر، في ظل العبودية، معروفة ومميزة للرب، ومن ثم تجاوزها إلى غيرها من بيوت المصريين أثناء قيامه بإهلاك أرض مصر[1]؛ إلا أن الشاعر ارتأى مخالفة المعنى الوارد في النص الديني، بشكل تام، بل والسخرية منه، رغم استخدامه لبعض مفرداته، في البيت الأول من القصيدة: "حتى متى لن يتجاوز الشر بيوتنا"، إذ أن معنى البيت الشعري هنا هو، أن وقوع العملية الفلسطينية في ذكرى "الفصح" ينفي تجاوز الرب لبيوت الإسرائيليين أو استبعادها من الهلاك، كما في النص الديني. وقد عبَّر الشاعر عن هول هذه العملية الفلسطينية من خلال استخدام كلمة "الشر"، التي نظري كلمة مطلقة جعلها الشاعر صنواً لكل صنوف العذاب والهوان الذي أذاقه الفرعون للعبرانيين في أرض مصر.

ثم ينتقل الشاعر إلى البيت الثاني من القصيدة: "انظر، ها قد مسحنا الباب بالدم"، الذي يشير إلى أن الإسرائيليين قد قاموا بما عليهم تجاه الرب وفعلوا الطقس المتعين، لكن ذلك لم يؤد، في النهاية، إلى تجاوز الشر لهم. ويتقاطع هذا البيت، مع النص الديني الوارد في سفر الخروج (١٢، ٧) والقائل: "ويأخذون من الدم (دم ذبيحة الفصح) ويجعلونه على القائمتين والعتبة العليا في البيوت التي يأكلونها فيها"؛ لكن الشاعر يقصد، في هذا البيت كما سبق وذكرنا، معنى آخر فيه كثير من السخرية مفاده، أن دم القتلى من الإسرائيليين في العملية الفلسطينية، والذي تناثر في كل مكان حتى وصل العارضة العليا من الأبواب، لم يكن مبرراً كافياً لكي يتدخل الرب ويمنع وقوع هذا الأذى بهم.

وينهج الشاعر، على ذات المنوال، في البيت الثالث من القصيدة: "مكومون كل واحد وعائلته"، الذي يستدعى إلى ذهن المتلقي ـ وبخاصة اليهودي ـ النص الوارد في سفر

(1) فقد ورد في سفر الخروج، ١٢، ١٣ ـ ١٥: "ويكون لكم الدم علامة على البيوت التي أنتم فيها. فأرى الدم وأعبر عنكم. فلا يكون عليكم ضربة للهلاك حين أضرب أرض مصر. ويكون لكم هذا اليوم تذكاراً فتعيدونه عيداً للرب. في أجيالكم تعيدونه فريضة أبدية".

الخروج (١٢، ١ـ٣)، الذي يتحدث عن اجتماع كل عائلة واشتراكها في ذبيحة الفصح: "وكلم الرب موسى وهارون في أرض مصر قائلا. كلّما كل جماعة إسرائيل قائلين في العاشر من هذا الشهر يأخذون لهم كل واحد شاة بحسب بيوت الآباء شاة للبيت"؛ وكذلك النص الوارد في ذات السفر، أيضًا (١٢، ٢٣)، الذي يأمر الأسر العبرانية المحتفلة بالفصح بعدم الخروج من البيت في هذا اليوم حتى لا يمسها سوء: "وأنتم لا يخرج أحد منكم من باب بيته حتى الصباح".

فقد أشار الشاعر، في البيت المذكور، إلى اجتماع أفراد كل أسرة سوية، في الفندق الذي وقعت فيه العملية الفلسطينية في ليلة الفصح، لكنه صور حالة هذا الاجتماع بفعل مبنى للمجهول هو: "مُكَوَّمون (צנופים)، الذي يعنى التقوقع والتكور والتكوم، مما يثير الشفقة والأسى والحزن على وضعهم بعد تكوم جثث كل عائلة في ركن من أركان الفندق؛ ويعد اختيار الشاعر لهذا الأسلوب في الوصف هنا، نوعا من "الاختيار بين تعبيرات بديلة من أجل التعبير عن معلومة متساوية تقريباً"[1]، هدفه دعم الفكرة الرئيسية بالقصيدة، واستدرار حالة من التعاطف على القتلى والنقمة على الجناة.

ويصف الشاعر في الأبيات من الخامس وحتى السابع من القصيدة: "انظر أقداحنا الأربعة وقد امتلأت / نبيذاً قانياً يغلى / ألسنتنا بسبب النار كانت / كشاة مذبوحة/ "، هول ما وقع في الفندق بسبب العملية الفدائية الفلسطينية، مع ربطه بطقوس ونصوص سابقة تختلف من حيث وظيفتها عما أراد الشاعر توصيفه في العملية الندائية. فقد أراد تذكير المتلقي بالمناسبة التي وقعت فيها العملية، فأورد بعض طقوسها، ومنها وضع أربعة أقداح من النبيذ على مائدة الفصح، لكن هذه الأقداح الأربعة امتلأت دماً حاراً من دماء القتلى في العملية، وهو تناص يخلق مفارقة ساخرة ومبكية ويعظم الأسى في النفس؛ كما أنه أراد التذكير، أيضاً، بأن ذبح شاة وشيها هو صلب هذه المناسبة الدينية، لكن هذه الشاة المشوية تحولت في القصيدة إلى أجساد آدمية احترقت في هذه العملية.

ثم يستدعى الشاعر في الأبيات من الثامن وحتى الحادي عشر من القصيدة: "إن كان رأسنا أيضًا قد مال ـ ولفنا الأسى / فهيا نشتعل: يهوداً سماناً يحترقون جيداً / ما الذي سيتبقى منا حتى الصباح؟"، ذات الطقوس، تقريبا، الواردة في سفر "الخروج" (١٢،

(1) פרוכטמן ، מאיה : לומר זאת אחרת – עיוני סגנון ולשון בשירה העברית בת ימינו ، הוצ' : הספרים של אונב' בן-גוריון ، 2000 ، עמ' 17 .

٨ ـ ١١) : "ويأكلون اللحم في تلك الليلة مشوياً بالنار. لا تأكلوا منه نيئاً أو طبيخاً مطبوخاً بالماء بل مشوياً بالنار رأسه مع أكارعه وجوفه. ولا تبقوا منه إلى الصباح. والباقي منه إلى الصباح تحرقونه بالنار"، ليخلق نوعا من المحاكاة المأساوية والنقدية بينها وبين حالة القتلى من الإسرائيليين الذين اجتمعوا في الفندق للاحتفال بليلة الفصح، فاحترقت أجسادهم تماماً بعد وقوع العملية، وكأنهم ذبيحة الفصح التي يتعين شيها والتهامها عن آخرها، وعدم إبقاء أي شيء منها، والتخلص بالحرق مما تبقى.

أما السؤال الذي ينهي به الشاعر الأبيات السابقة : "ما الذي سيتبقى منا حتى الصباح؟"، فإنه يجيب عنه في الأبيات التي تليه بكثير من الأسى والحزن المغلفين بالسخرية، وذلك لافتقاد الشاعر الأمل في أي خلاص ممكن من هذا الوضع مع استعارته، أيضا، بعض طقوس الفصح؛ إذ تتحدث الأبيات التي تلي هذا التساؤل المرير عن : "كرسي شاغر. في ساحة كنيس المسيح الميت/ ينتظر رئيساً يخرج حراً / كي يأتي ويخلص"، وهذا الكرسي الذي ظل شاغراً من صاحبه الذي قتل في العملية الفلسطينية هو ذات الكرسي الذي يتعين على اليهودي أن يتركه شاغراً على مائدة الفصح ترقباً لنزول النبي "إلياهو" ليبشر بقدوم المسيح المخلص، طبقاً للمعتقد اليهودي، لكن شتان بين الكرسي الذي في القصيدة والكرسي من الطقس القديم.

ثم لا يجد الشاعر، في نهاية القصيدة، مجالاً أفضل للتعبير عن إحباطاته والتنفيس عن سخطه، من تحميل الفلسطيني، الذي يرمز إليه في القصيدة بإسماعيل، مسئولية تأخر الخلاص وعدم بلوغه، وذلك لإضافته كل يوم، حسب قول الشاعر، مكيالاً جديداً إلى طبق الدماء : "أنا أراه كما في العلماني، يضحك إسماعيل في هذه الليلة/ هو يضيف الآن مكيالاً آخر إلى طبق الدماء".

فقد استدعى الشاعر الرمز إسماعيل من أعماق التراث اليهودي، الذي يغص بوفرة من النصوص التي تعتبره همجياً ووحشياً وأساً للبلاء والشرور، ويكفي أن نشير إلى حقيقة واحدة في صلب التراث اليهودي تقول بأن غريزة الشر أكبر من غريزة الخير بثلاث عشرة سنة، نظري الفارق في السن بين إسحاق وإسماعيل، وهى سن التكليف في الديانة اليهودية، التي ما أن يؤدى الصبي اليهودي فرائضها حتى تنفك عنه غريزة الشر وتلتصق به غريزة الخير، أما غير اليهودي، وفى مقدمتهم إسماعيل، فتبقى معه غريزة الشر والروح البهيمية المادية إلى الأبد"[1].

(1) רכלבסקי، ספי : חמורו של משיח، הוצ' : "ידיעות אחרונות"، 1998، עמ' 406.

لقد تعددت في هذه القصيدة آليات التناص وصوره، منها ما كان محاكاة مأساوية ساخرة، ومنها ما تقاطع، بشكل ضمني، مع نصوص سابقة، ومنها ما استدعى مفردات دالة على طقوس بعينها، ومنها أيضاً، ما استدعى رموزاً من التراث، وكلها خدمت الهدف العام من القصيدة، ألا وهو تصوير بشاعة العملية الفلسطينية التي وقعت ليلة الفصح في أحد الفنادق بمدينة "ناتانيا" الإسرائيلية.

التناص من خلال المخالفة:

قصيدة: من آلام ما قبل مجيء المسيح (المخلص).

مسيح
بن
داود
تتحدد سماته
في رحم
قمر
بلون
الدرّاق
معلق
ويتأرجح
فوق جبالك
يا إفرات[1]
أنا
أنا د ــــــ
يه
تعال
أيها المسيح
تعال تعال
أيها المسيح
حتى

(1) مستوطنة في الضفة الغربية.

متى
ستكون
متثاقلاً
حتى
مجيء
مسيح [١]

מַחֲבְלֵי משיח
משיח
בן
דוד
נֶאֱפָה
ברחם
ירח
בגון
אפרְסֵק
תלוי
ומתבודד
מעל
הֲרָרַיִךְ
אֲפרָת
אני
קורא
לו
בוא
משיח
בוא בוא
משיח
עד
מתי
תְהֵא
מִתְמַהְמַהַ
עד
בוא
משיח

يختلف البناء الفني في هذه القصيدة عن البناء الفني لسائر القصائد الأخرى، من حيث اعتماده النظام الرأسي، الذي "يعد تشكيلاً عروضياً وإيقاعياً مختلفاً عن التشكيل العروضي والإيقاعي المميز للنظام الرأسي الشطرى المتساوي، الذي لا يسمح بالشكل

(١) כהן ، אליעז : שם ، עמ' ٥٧ .

الكتابي الذي يُشَظِّي الحروف" ويجزئها؛ ويعده نفر من الباحثين نوعاً من التجريب التفكيكي[١].

ويعتمد هذا البناء الفني، في الأساس، على " خلق تشكيلات بصرية ذات دلالة تكون فيها الكلمة أو جزء منها، أو العبارة مبعثرة بحيث تبدو وكأنها كيان مستقل قائم بذاته، رغم اتصالها السياقي؛ مما يسهم في توسيع مدى الرؤية أمام القارئ، فلا يمكن فصل سطر عن الآخر، ولا يمكن قراءة بعض الأسطر دون استكمال المعنى في الأسطر السابقة واللاحقة، وكأن النص قطعة واحدة شكلاً وموضوعاً"[٢].

ويخدم هذا البناء الفني، في نسائي، موضوع القصيدة التي نحن بصددها، من حيث كونها تعبر عن حالة من الانتظار الطويل لمجيء المسيح المخلص، بما فيها من ترقب ورجاء. ويعد الإيمان بالمسيح المخلص، في اليهودية، ركناً أساسياً، من أركانها، حيث اعتبره الرابي "موسى بن ميمون" أحد الأركان الثلاثة عشرة وهي : وجود الخالق، وحدانيته، عدم تجسده، وجوده منذ الأزل، وجوب عبادته هو فقط، كل كلام الأنبياء حق، موسى كليم الله هو سيد الأنبياء، نزول التوراة من السماء، وحدانية التوراة وخلودها، الله عليم بأعمال الناس، الثواب والعقاب، مجيء المسيح المخلص، البعث والنشور"[٣]؛ وقد تجذر المصطلح في الديانة اليهودية خلال عصر الهيكل الثاني (٥٢٠ ق. م)، أما الإشارات التي سبقت تلك الفترة، فلم تكن واضحة بما فيه الكفاية لتعيين المصطلح وتحديد سماته.

ويشير مصطلح المسيح المخلص إلى ملك من نسل "داود" يدعى "المسيح بن داود"، على خلاف "المسيح بن يوسف" الذي سيسبقه ويقتل، "سيأتي بعد ظهور النبي إلياهو ليجمع شتات المنفيين ويعود بهم إلى صهيون ويحطم أعداء إسرائيل ويتخذ من أورشليم عاصمة له ويعيد بناء الهيكل ويحكم بالشريعة المكتوبة والشفوية"[٤]، ليبدأ عهد جديد هو "أيام المسيح"، حيث يعيش البشر حياة صالحة. قائمة على السلام والعدل.

---

(1) أبو شمالة، فايز (د) : مرجع سابق، ص ٣٩٠ .
(2) المرجع السابق، ص ٣٨٧ .
(3) שגיב، דוד : מלון עברי – ערבי לשפה העברית בת זמננו، הוצ' : "שוקן"، ירושלים ות"א، כרך ב'، 1989، עמ' 1336 .
(4) المسيري، عبد الوهاب (د) : مرجع سابق، ص 353 .

وقد أخذت عقيدة المسيح المخلص صورتين: إحداهما دنيوية، تجسد المسيح فني صورة شخص يمتطي حماراً ينهى حالة الحروب فني العالم ويقيم السلام، وهي ما ورد فني نبوءة سفر زكريا (٩، ٩ ـ١٠) : "ابتهجي جدا يا ابنة صهيون اهتفي يا بنت أورشليم. هودا ملكك يأتي إليك هو عادل ومنصور وديع وراكب على حمار وعلى جحش ابن أتان. وأقطع المركبة من إفرايم والفرس من أورشليم وتُقطع قوس الحرب. ويتكلم بالسلام للأمم وسلطانه من البحر إلى البحر ومن النهر إلى أقاصي الأرض؛ أما الصورة الأخرى، التي ترد فني سفر دانيال (٧/ ١٣) فهي تظهر المسيح بوصفه كائناً سماوياً معجزاً. ويؤمن اليهود الأرثوذكس فني العصر الحديث بالعودة المادية للمسيح المخلص على عكس اليهودية الإصلاحية"[1].

وتسبق مجيء المسيح المخلص، فني التصور اليهودي، فترة من المظالم والاضطرابات الشديدة، اصطلح على تسميتها فني التلمود وفي الأدب الديني اليهودي ولدى العامة بـ "آلام ما قبل مجيء المسيح"، وهو المصطلح الذي التقطه الشاعر، كما هو، من التراث اليهودي القديم، وجعله عنواناً لقصيدته، فني تناص ظاهري واضح معه، للتعبير عن رؤيته كمستوطن يعتري ـ ولد وعاش فني الأرض التي من المفترض أن يعيد المسيح المخلص اليهود (المنفيين) إليها ـ لهذه الآلام.

إلا أن هذا التناص الظاهري فني العنوان ينقلب رأساً على عقب فني بقية القصيدة، حيث يسرد التلمود فني فصل "سوطاه" (٩ : ١٥) بعض الظواهر التي تسبق مجيء المسيح المخلص على النحو التالي : "سيريق الفتيان ماء وجه الشيوخ، وسوف يخشى الشيوخ الصغار، ويفحش الابن القول لأبيه، وسوف تهاجم البنت أمها، وزوجة الابن حماتها، ويصبح أعداء الرجل هم أهل بيته، ويخلفه نسل فاسد، ولا يستحي الابن أمام أبيه"[2].

أما الفترة المعاصرة، التي تسبق مجيء المسيح المخلص فني نظر الشاعر، فإن تجلياتها ومظاهرها مغايرة تماماً لما ورد فني التراث التلمودي، كونها فترة هادئة تتحدد فيها سمات هذا المسيح العبري "فني رحم قمر بلون الدُرَّاق"، ولكونه مسيحاً مدللاً، يتأرجح فوق جبال المستوطنات اليهودية بالضفة الغربية : "يتأرجح فوق جبالك يا إفرات"، ولكون

(1) المرجع السابق، ص 354 .
(2) الشامي، رشاد (د) : مرجع سابق، ص ١٢٣ .

الشاعر غير متلهف كثيراً لمجيئه، حيث يناديه بأن يأتي بتؤدة وعلى مهل من خلال تشطيره لكلمة "أناد ـ يه" ومطها. وهكذا يقوم التناص في هذه القصيدة على استلهام الفكرة الرئيسية لها من التراث، واستخدام ذات المصطلح الذي يعبر عنها، لكنه يفترق معهما في المضمون، من حيث تقديمه رؤية مغايرة تماماً وعصرية لمفهوم هذا المصطلح.

خاتمة واستنتاجات:

أولا: على الرغم من هيمنة التيار العصري ذي النزعة العالمية على الشعر الشيء الحديث، منذ ظهوره في نهاية القرن الثامن عشر وحتى الآن، فإن العنصر الديني، بكل أطيافه وتجلياته، ظل ماثلاً في هذا الشعر ومعبراً عنه بشكل ثابت خلال الحقب الأدبية المختلفة؛ فضلاً عن أن الشعر الديني، الذي يعبر عن قضايا إيمانية يهودية، لم ينقرض، في غمرة طغيان قضايا أخرى معاصرة، من الممارسات الشعرية، وكان له شعراء في كل الفترات.

ثانياً: يرصد البحث تغيراً هاماً في خريطة الشعر الشيء المعاصر خلال القرنين الماضيين على وجه الخصوص، أهم ملامحه ظهور مجموعة كبيرة من الشبان الإسرائيليين المتدينين، الذين تلقوا تعليما دينياً، وانضمامهم إلى دائرة كتاب الشعر الشيء الحديث، حتى باتوا يشكلون تياراً يقف على قدم المساواة، تقريباً، مع التيار الرئيسي للشعر العصري.

ثالثاً: تعود أسباب هذا التغير، في نظر كثير من النقاد، إلى تغير البيئة الثقافية الإسرائيلية، وإلى حدوث تدهور شديد في العقيدة الصهيونية ولد فراغاً روحياً وفكرياً.

رابعاً: لا يمثل هذا التغير، الذي بالغ بعض النقاد ووصفه بأنه هو الأهم الذي وينبغي الأدب الشيء في الفترة الماضية، مع ذلك، ظاهرة أدبية راسخة حتى الآن، في نسائي، حيث لم يمر على هذا التغير سوى فترة زمنية قصيرة، يصعب معها إصدار أحكام قاطعة؛ كما أن التيار العصري المهيمن لا يزال صوته قوياً، أيضاً، داخل الساحة الأدبية المعاصرة.

خامساً: يتسم شعر هؤلاء الشعراء الجدد بالصبغة المحلية البحتة، من حيث كونه يتناول قضايا إسرائيلية خالصة، وبالصبغة التراثية الواضحة، من حيث التعبير عن هذه القضايا بأدوات مستمدة من التراث اليهودي بفضل سيطرته الواضحة على لغة هذا التراث التي يستمد منها تشبيهات عديدة، حتى أنه يفرط، أكثر من غيره، في

استخدام الشحنات التراثية الكامنة في اللغة العبرية؛ لكن هؤلاء الشعراء، يحاولون، مع ذلك، المواءمة قدر المستطاع بين الأصالة والمعاصرة.

سادساً: أطلق النقاد تسميات عديدة على شعر هؤلاء الشعراء الجدد، منها: "شعر يعتري إسرائيلي"، و"شعر ديني" وشعر "عقيدي"، لكن تظل التسمية الأولى نظري الأكثر شيوعاً وقبولاً تمييزاً لها عن التسمية "شعر عبري".

سابعاً: يعد الشاعر "إليعاز كوهين"، الذي نشأ في أحضان حركة الاستيطان الإسرائيلية وساهم فيها بشكل فعلى، وتلقى تعليماً دينياً يهودياً تقليدياً أحد أبرز هؤلاء الشعراء الجدد؛ ويعد ديوانه، مناط البحث، نموذجاً لهذا الشعر الجديد، الذي تتناول قصائده موضوعات تعالج الواقع الإسرائيلي المعاصر، بلغة متقاطعة مع كثير من مفردات ونصوص التراث اليهودي.

ثامناً: تناول الديوان موضوعات إسرائيلية خالصة، كما أسلفنا، يعبر أكثرها عن الواقع الحالي المعاصر، وبخاصة أحداث الانتفاضة الفلسطينية الثانية في الفترة من ٢٠٠١ إلى ٢٠٠٤؛ استخدم الشاعر في قصائده لغة مستمدة من التراث اليهودي، وإن كانت هناك بعض الألفاظ العامية، التي فرضتها ضرورات التعبير.

تاسعاً: استخدم الشاعر العديد من آليات التناص في الديوان، كالقلب والتحويل، والمحاكاة والتفسير، وإعادة الصياغة، والإحالة الضمنية إلى نصوص سابقة، والتماهي مع الرمز الديني، والمحاكاة النقدية الساخرة، وغيرها من الآليات والصور.

عاشراً: أوضحت معظم النماذج التي وقع عليها الاختيار في البحث، أن النصوص الدينية، من توراتية وتلمودية، شكلت النبع الذي استقى منه الشاعر معظم صور التناص، مما يدل على إلمامه إلماماً كافياً وواعياً بالتراث الديني.

حادي عشر: يوصى الباحث، بضرورة متابعة ورصد ودراسة إنتاج هؤلاء الشعراء الجدد لأهميته في الساحة الأدبية الإسرائيلية المعاصرة.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المراجع العربية:

١ـ أدونيس : زمن الشعر، دار العودة، بيروت، ط ٢، ١٩٧٨ .

٢ ـ بهاء الدين محمد (د) : نص التاريخ _ تاريخ النص، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، إبريل ٢٠٠١ .

٣ـ جابر عصفور (د)، وآخرون : الأسطورة والإبداع، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، ١٩٩٨ .

٤ـ رشاد الشامي (د) : موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، ٢٠٠٢ .

٥ ـ شفيق مقار : قراءة سياسية للتوراة، دار رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ١٩٩١ .

٦ـ صبري حافظ : التناص وإشارات العمل الأدبي، "ألف"، الجامعة الأمريكية، القاهرة، ١٩٨٤ .

٧ـ عبد الوهاب المسرى (د) : موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧٥ .

٨ـ عمر أركان : قراءة جديدة للبلاغة القديمة، إفريقيا الشرق، ١٩٩٤م.

٩ـ عمر عبد الواحد (د) : التعلق النصي ـ مقامات الحريري نموذجاً، دار الهدى للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣ .

١٠ـ عمر منيب إدلبى : التاريخ العام والتاريخ الأدبي، بانوراما التاريخ والمعقولية فني جدارية محمود درويش، من مطبوعة : الأدب والتاريخ، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، ٢٠٠١ .

١١ـ فايز أبو شمالة (د) : الحرب والسلام فني الشعر العربي والشعر الشيء على أرض فلسطين، مركز الأبحاث والدراسات العربية والعبرية "مبدع"، "خان يونس"، الطبعة الأولى، يناير ٢٠٠٥ .

١٢ـ كيث وإيتلام : اختلاق إسرائيل القديمة . . . إسكات التاريخ الفلسطيني، ترجمة، د : سحر الهنيدى، مراجعة : (د) فؤاد زكريا، سلسلة كتب "عالم المعرفة" ، الكويت، ١٩٩٩، العدد ٢٤٠ .

١٣ـ محمد عبد المطلب (د) : قراءات أسلوبية فني الشعر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥ .

١٤ـ محمود العشري : الاتجاهات الأدبية والنقدية الحديثة، دليل القارئ العام، "ميريت" للنشر والمعلومات، القاهرة، ٢٠٠٣ .

ثانيا: مصادر باللغة العبرية والعربية:

1ـ אליעז כהן : שמע אדֹנָי . . . משירי מאורעות תשס"א – תשס"ד ، הוצ' : "אבן חושן" ، "רעננה" ، 2004 .

٢ـ الكتاب المقدس : دار الكتاب المقدس فني الشرق الأوسط .

ثالثا: المراجع العبرية:

1ـ אורציון ברתנא : סוף מאה וסוף מאה ، הוצ' : " עקד " ، 2001 ، עמ' 309 .

2ـ אניתה שפירא : התנ"ך והזהות היהודית ، הוצ' : "מאגנס" ، 2005 .

3ـ ברוך קורצוויל : ספרותנו החדשה – המשך או מהפכה ? ، הוצ' : "שוקן" ، ת"א ، 1971 .

4ـ חמוטל בר–יוסף : סימבוליזם בשירה המודרנית ، הוצ' : הקבוץ המאוחד וקרן יהשוע רבינוביץ לאמנויות ، ת"א ، 2000 .

5ـ יעקב פיכמן : דמויות מני קדם ، הוצ' : " מוסד ביאליק " ، 1948 .

6ـ יוסף קלויזנר : היסטוריה של הספרות העברית החדשה ، הוצ' : אחיאסף ، ת"א ، 1960 ، פרק ראשון .

7ـ יעקב שטיינברג : כתבי יעקב שטיינברג ، פרק ג' (מסות) ، הוצ' : " ועד הפועל " ، ת"א ، 1937 .

8ـ מנחם בן : משלמה המלך עד שלמה ארצי ، מיונה הנביא עד יונה וולך – שיחות בשירה ، הוצ' : משרד הבטחון ואונב' ת"א ، 2006.

9ـ מאיה פרוכטמן : לומר זאת אחרת – עיוני סגנון ולשון בשירה העברית בת ימינו ، הוצ' : הספרים של אונב' בן־גוריון ، 2000.

10ـ מלכה שקד : לנצח אנגנך ، המקרא בשירה העברית החדשה – אנתולוגיה ، הוצ' : " ידיעות אחרונות " ، 2005.

11ـ ספי רכלבסקי : חמורו של משיח ، הוצ' : "ידיעות אחרונות" . 1998.

رابعا: المراجع الإنجليزية:

1- Blum , Ruth : Contemplations about the dialogue with the Bible in the modern Hebrew Poetry. Hebrew union college. London 2001.

خامسا: الدوريات والصحف العبرية:

ـ משיב הרוח : כתב עת לשירה יהודית ישראלית ، מבחר שירים 1995ـ2005 ، עורכים : אליעז כהן ، יורם ניסינוביץ' ، שמואל קלין ، עוזי שביט ، לאה שניר .

ـ כתב העת : "במה " ، ג' 139 – 140 ، 1995.

ـ מוסף "ספרים " ، "הארץ" ، 19 –5– 2004.

ـ מוסף " ספרים " ، "הארץ " 24 /6 /2004 .

ـ מוסף "הארץ " ، 10ـ10 – 2005.

ـ מוסף " הארץ " ، 21 – 12 – 2005.

ـ מוס ף "ספרים " ، " הארץ " ، 1ـ5ـ2006.

ـ מוסף "הארץ " ، 17 – 2 – 2006.

ـ עתון "הארץ" ، 13ـ3ـ2002.

ـ עתון " מעריב " ، ٤/٤/٢٠٠٢.

سادساً: الموسوعات والقواميس العربية والعبرية:

- موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، ٢٠٠٢ .
- الرموز الدينية في اليهودية، مركز الدراسات الشرقية، سلسلة الدراسات الدينية والتاريخية، العدد / ١١)، ٢٠٠٠
- موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧٥ .
- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الجزء الثالث ص ٣١٥ دار الشروق، طبعة ١٩٩٩
- אינציקלופדיה מקראית : אוצר הידיעות על המקרא ותקופתו ، קבוצה של עורכים ،
  הוצ' : " מוסד ביאליק " ، 1976 .
- יודאיקה ליקסיקון ، הוצ' : " כתר " .
- מלון הספרות החדשה ، העברית והכללית ، הוצ' : יבנה ، 1978 .
- מלון עברי – ערבי לשפה העברית בת זמננו ، הוצ' : " שוקן " ، ירושלים ות"א ، כרך ב' ، 1989 .

سابعاً: مراجع من شبكة المعلومات الدولية:

www.yeshiva.org. il
W W W. mechon – mamre org / I / e 507 htm

توظيف النص الأدبي لحل الصراع على الأرض
دراسة في رواية (حمائم في ميدان ترافلجر)
للأديب الإسرائيلي (سامي ميخائيل•)

د. عمرو عبدا لعلي علام(*)

مقدمة:

اتخذ الصراع الفلسطيني الإسرائيلي المستمر منذ عقود، أبعاداً جديدة في الرواية العبرية المعاصرة، ففي الوقت الذي عالج فيه بعض الأدباء الإسرائيليين مجموعة من القضايا الشائكة حول الصراع بين كلا الطرفين، تطل علينا رواية (حمائم في ميدان ترافلجر) التي صدرت في أبريل من عام ٢٠٠٥ للأديب الإسرائيلي "سامي ميخائيل"، لكي تكشف لنا عن تلك المناطق التي قد يتجاهلها بعض الأدباء الإسرائيليين في أعمالهم الأدبية، فهي تضع

• سامي ميخائيل: ولد سامي ميخائيل في بغداد عام ١٩٣٦ وقد حصل على تعليمه الابتدائي والثانوي فيها وانتمى إلى الحزب الشيوعي العراقي في سن مبكرة. ثم هرب إلى إيران عام ١٩٤٨ بسبب مطاردة السلطات العراقية له على نشاطه الشيوعي. ومن هناك هاجر إلى إسرائيل عام ١٩٤٩ واستقر في حيفا والتحق بالجامعة فيها فدرس علم النفس والأدب العربي. " ثم أصبح أحد أعضاء رئاسة تحرير الاتحاد الناطقة باسم الحزب الشيوعي الإسرائيلي. ونشر العديد من القصص العربية القصيرة في مجلته الجديدة الشهرية تحت اسم سمير مارد، وكانت تدور حول حياة القادمين الجدد من العراق. وقد ترك ميخائيل هيئة تحرير الاتحاد عام ١٩٥٥ وبعدها هجر اللغة العربية. " حيث تحول ميخائيل إلى الكتابة باللغة العبرية. وعن هذا التحول من العربية إلى العبرية يقول ميخائيل: "بعد قدومي إلى إسرائيل جابهت وضعاً لا يطاق قرأت بالإنجليزية وتحدثت بالعبرية وفكرت وكتبت بالعربية. استمرت هذه الفترة ست سنوات. في تلك الأيام عملت في هيئة تحرير إحدى المجلات الأسبوعية العربية. لغتي العربية الأدبية تطورت في إسرائيل والحاجز الذي بيني وبين اليهود في إسرائيل ارتفع وعلا. وصارت اللغة حدوداً صلبة وراسخة وأدركت أنني ملزم بإنهاء هذه الحيرة والتخبط، كنت ملزماً بالتخلص من اللغة العربية". أما أهم أعمال ميخائيل فلسفي: "متساوون ومتساوون أكثر" ١٩٧٤ عاصفة بين النخيل" رواية ١٩٧٥. أكواخ وأحلام" ١٩٧٨، "حفنة من ضباب" ١٩٧٩، "رعاية" ١٩٨٥، "بوق في وادي" ١٩٨٧، "فكتوريا" ١٩٩٣. وقد نال ميخائيل عدة جوائز أدبية مثل: جائزة بلدية حولون جائزة بلدية بتاح تكفا، جائزة الاتحاد الدولي لأدب الشباب.

(*) مدرس بكلية الآداب – جامعة المنوفية.

الأبناء فوق كل الأيديولوجيات والقوميات، وتحاول الإجابة عن أسئلة أخلاقية ملحة، وتنقب في الواقع الحقيقي للصراع الفلسطيني الإسرائيلي وتكشف عن الوجه الآخر منه، وتتمركز حول روافد جديدة من المواجهة الفلسطينية الإسرائيلية، وتحذر من تداعياتها بالنسبة للأجيال القادمة.

وقد أثارت هذه الرواية ردود فعل قوية على الساحة الأدبية في إسرائيل، وأحدثت سجالاً واسعاً بين النقاد، فيما يتعلق بصلتها برواية الأديب الفلسطيني "غسان كنفاني" (عائد إلى حيفا) ١٩٧٠ والتي تتشابه أحداثها مع رواية ميخائيل، وهو الأمر الذي جعل ميخائيل يدافع عن نفسه قائلاً: "لقد انتهيت من كتابة هذه الرواية الجديدة، وهي رواية تواصل ما انتهت إليه رواية كنفاني، ذلك الأديب الفلسطيني الذي اغتيل في السبعينيات ببيروت على أيدينا. ففي رواية كنفاني تنتهي القصة بلقاء صعب بين البطل وأبيه العربي، حيث يؤكد البطل على هويته بأنه يتنهي، وتلك هستريا أمه وذلك هو أبوه، فيرد الأب: سوف يكون لقاؤك بأخيك في المعركة القادمة. ولكنني أبدأ من هنا من تلك النقطة التي انتهى إليها كنفاني"[1].

وقد ذكر ميخائيل أنه كتب هذه الرواية من أجل الأمومة فقط فقال:

"تعبر روايتي هذه عن وجهة نظر الأم تجاه الصراع، فالصراع عند كنفاني صراع رجولي لا يعرف الجانب الأمومي، فهناك رجلان يدخلان في مواجهة، في حين أن الأمهات يتصرفن بنوع من البلاهة، ولا توجد في روايته ولو بقية من الحب لدى الابن، في حين أن روايتي هذه تعبر عن الأمومة، والأم في الرواية هي التي تقوم بالاتصال بالابن وترعاه وينفطر قلبها لحظة لقائه بأبيه. لقد أراد أبوه أن يمحيه من حياته، بينما هي لم تتنازل عنه، لقد انحزت في الرواية إلى الأم أكثر من أي شخصية أخرى"[2].

وتجدر الإشارة هنا إلى أننا سوف نتناول هذه الرواية بالدراسة والتحليل، بعيداً عن أحداث رواية كنفاني، وبصرف النظر عما كانت تتشابه أحداثها مع أحداث تلك الرواية أم لا؟ فما يهمنا في المقام الأول، هو رؤية ميخائيل للصراع والمواجهة، لا سيما وهو أديب إسرائيلي تختلف رؤيته، بالطبع، عن رؤية كنفاني، خاصة وأن كل منهما ينتمي للطرف الآخر من المواجهة.

---

(1) עומר כרמון : סמי מיכאל، 2005/5/28، www.nfc.co.il

(2) דליה כרפל : סופר תחת השפעה، עיתון הארץ ، 2005/4/13.

قصة الرواية (عرض مختصر):

تحكى رواية (حمائم في ميدان ترافلجر) عن بطل يعانى طوال الوقت، إنه "زئيف ابشتاين" ذلك الفتى الإسرائيلي الذي عاش كيهودي في أحضان المجتمع الإسرائيلي الأشكنازى سنوات طوال، وفجأة يتضح أنه عربي فلسطيني تركته أسرته العربية قسراً وهو طفل صغير تحت وطأة أحداث حرب ١٩٤٨، لتأخذه أسرة يهودية وتتبناه حتى يصير رجلاً ناضجاً لديه زوجة إسرائيلية وطفل صغير. وبعد ما يقرب من عشرين عاماً، يلتقي هذا البطل بأسرته العربية الحقيقية وهو بذي العسكرية الإسرائيلية. ويحدث هذا اللقاء نقطة تحول عظيمة في حياة هذا البطل، الذي ظل طوال حياته في رحلة بحث طويلة عن هويته الحقيقية.

ويرتبط "زئيف" بأمه البيولوجية "نبيلة" وتصير بينهما علاقة وثيقة وقوية، ولكنه في نفس الوقت؛ لم يتخل عن أمه اليهودية "ريفاه"، التي ربته كيهودي وتركت له حرية الخيار في تحديد هويته، تماماً مثلما فعلت أمه الحقيقية "نبيلة". وتقف زوجته الإسرائيلية "عانات" موقفاً متشدداً من هويته العربية، وهو نفس الموقف الذي تبنته أخته الفلسطينية "سناء" من هويته الإسرائيلية. أما أخوه الفلسطيني "كريم" فقد اتفق تماماً مع موقف أمه بالنسبة لأخيه اليهودي.

وفى نهاية مأساوية، يلقى هذا البطل حتفه هو وأخوه الفلسطيني - وكل منهما يدافع عن الآخر - على أيدي مجموعة من الشباب الفلسطينيين الثائرين ضد إحدى الغارات الإسرائيلية التي استهدفت مدنهم، ظناً منهم بأنه إسرائيلي.

ويمكننا أن نلاحظ هنا أن دلالات الأسماء التي اختارها ميخائيل للأبطال، في هذه الرواية، قد تشير إلى معاني عديدة نستطيع من خلالها أن نستشف مقصد الكاتب من اختيار هذه الأسماء بعينها، فهي ترمز إلى واقع الصراع الذي يعيشه الطرفان، فاختياره مسمى "زئيف" للبطل قد يعنى أن البطل تعامل مع الواقع الذي ساقه القدر إليه بعيني الذئب التي لا تنام إحداها، وكأنه وقع في فخ الصراع الذي لا ينتهي ويتربص به، فهو خائف من مصيره، لاسيما وهو يعيش بهويتين تتصارع كل واحدة منهن مع الأخرى. كما كان اختياره مسمى "نبيلة" للأم العربية يعنى أن هذه الأم تخلت عن التطرف في الصراع واختارت النبل، نبل الإنسانية، الذي يحتم على الإنسان أن يرتقى بالبشر وينأى بهم عن المخاطر أي كانت، فاختارت نبيلة أن تحافظ على ابنها حتى ولو كان يهودياً فذهبت إليه

واحتضنته، لا سيما وهو ضحية من ضحايا الصراع الذي صنعه الآباء بأنفسهم، كما حاول ميخائيل أن يوضح.

أما اختيار مسمى "ريفاه" للأم اليهودية، وهو من الفعل العبري רב بمعنى (خاصم - اختصم مع)، يعنى أن هذه الأم اليهودية في حالة خصومة مع الأم العربية التي ستأخذ منه ابنها بالتبني، خاصة وهى عاقر لم تلد من قبل، فقد ساق إليها القدر "بدر" أو "بدير" الذي تحول إلى "زئيف"، وربما يعنى هذا الاسم أنه البدر الذي ينشده الجميع حتى يسطع ويغير من أوجه الصراع الذي طال أمده.

وفى حقيقة الأمر، لم يكن هدف ميخائيل من هذه الرواية هو رصد لواقع الصراع وأثاره فحسب، فلم يعنيه القضايا الشائكة الممتدة عبر عقود عديدة منذ بدء الصراع، بقدر ما هي محاولة للتحذير من تداعيات هذا الصراع على المستويين النفسي والاجتماعي لكلا الطرفين، حيث يقول أحد النقاد الإسرائيليين: "تحمل هذه الرواية الكثير من الرؤى المتعددة، فالقصة الإسرائيلية، وكذلك الفلسطينية هما قصة واحدة يعيش فيها شعبان بهوية واحدة؛ هي الألم واليتم فحسب... إن زئيف البطل هو نموذج، سواء أكان شخصية عربية أم يهودية، يتطلب منا استيعابه ليبقى السؤال: إلى أي مدى تتشابه دماء البشر؟ لاسيما وقد جاءت شخصية البطل لتمثل خيطاً رفيعاً بين شعبين؛ ولكنه خيط صامت ومؤلم يعرض فهي النهاية التطلع الخطر لتوحيد أو دمج السمات لكلا الشعبين، وهو تطلع يشكل فهي الواقع طمساً للهويتين معاً"(1).

ويقول الناقد الإسرائيلي يورام ملتسر في معرض تناوله لهذه الرواية: "يمكننا قراءة هذه الرواية من زاويتين: الأولى، على أنها قصة إنسانية معقدة، ومؤلمة، وغامضة؛ ومليئة بالشكوك، وفى إطار أنها قصة ميلودرامية مثيرة. والثانية، على أنها بحث تناظري في واقع الصراع بين الشعبين... لقد نجح ميخائيل في السير على حبل رفيع، بين ما هو معقول في عين القارئ وبين الواقع المزعج، دون أن يقطع الحبل أو يقع من عليه"(2).

ويمكننا هنا؛ من خلال ما سبق، أن نعرض لأبرز القضايا التي تناولها ميخائيل في هذه الرواية من خلال المحاور الآتية:

---

(1) יובל אביבי: בלי תוספות בבקשה، וואללה_תרבות ובידור، 2005/5/23، www.walla.co.il

(2) יורם מלצר: הסכסוך הגובר על הכל، עיתון הארץ، 2005/5/18.

أولاً: الانعكاس الحقيقي لواقع الصراع الفلسطيني الإسرائيلي:

حاول ميخائيل في هذه الرواية أن يرصد الواقع الحقيقي للصراع وتداعياته على كلا الطرفين، كما لو أنه يبعث برسالة مهددة لطرفي الصراع؛ ويسمو بالأمهات الثكالى اللاتي يضعن أبنائهن فوق كل الأيديولوجيات، وينظرن للصراع من مفهوم الإنسانية فحسب. لقد أعطى ميخائيل معنى جديداً للثكل والألم والضحايا والحروب المتواصلة دون جدوى. ويمكننا، أحياناً، ملاحظة أن هذه الرواية بلا ظالم أو مظلوم، فهي مرآة للإسرائيليين، كما يقول النقاد في إسرائيل، يرون فيها كيف تكون الأحاسيس الفلسطينية متساوية تماماً مع الأحاسيس الإسرائيلية عندما يحل الغضب والانتقام المتبادل محل الحوار والمصالحة، لاسيما وقد امتلأت صفحات الرواية بدماء الإنسانية من كلا الطرفين في رصد حقيقي لتداعيات الصراع من ثكل وعنف وضحايا وإغلاق للمناطق واعتقالات وعمليات فدائية ورد فعل غاضب من كلا الطرفين.

وقد بدت تداعيات هذا الصراع، كما صورها ميخائيل في المظاهر التالية:

(١) الثكل:

استهل ميخائيل صفحات روايته بالتعبير عن صدمة المجتمع الفلسطيني من فقد الأبناء والأزواج، فيطالعنا القاص بحصد لأرواح الرجال الفلسطينيين من قبل الأجهزة الأمنية في إسرائيل:

"اغتال عملاء إسرائيليون، منذ سنوات، زوج نبيلة، أبا سناء وكريم. كما أنهت رصاصات يهودية طائشة حياة زوج سناء وهو جالس في إحدى المقاهي"[١].

وفي تعبير آخر عن حالة الثكل التي يعانى منها المجتمع الإسرائيلي كتداعيات لذلك الصراع المستمر، يفقد سعدون كل أبنائه في دوامة الصراع المستمر ويشبهه القاص بأيوب:

"فقد سعدون كل أبنائه فوزي وسالم ويوسف... إنه أب يفكرنا بأيوب"[٢].

وهكذا، يرصد ميخائيل تداعيات الصراع لدى الجانب الفلسطيني، فيكاد لا توجد أسرة فلسطينية إلا وقد فقدت واحداً أو أكثر من رجالها، فالموت يتربص بالبشرية في كل مكان وفي كل زاوية:

---

(1) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר، הוצאת ספרים עם עובד، תל אביב، 2005، (עמ'11).

(2) שם، (עמ'52: 54).

"هنا، يلقى الرجال حتفهم يومياً، فالموت لدينا يتربص بالحياة في كل زاوية"[1].

لقد أرهق الثكل الجميع، وجعلهم يتربصون بالأمل في الغد، ولكنهم يتشككون في واقع الغد، فهي ظل صراع مزمن لم تخمد شعلته بعد:

"فالبشر يتجولون من بلد لآخر، وفي أيديهم شعلة الثكل المطفاة، يراودهم الأمل فهي الغد، وهم يسمعون الأحداث المروعة التي تحدث فوزي الواقع، فوزي ساحة المواجهة، وقد بدا الآباء الثكالى فوزي هذا الخضم،، وهم يجلسون على مسرح الأحداث كالأشباح"[2].

ولم يفرق الموت بين كبير وصغير عربي غارة إسرائيلية استهدفت ناشطين فلسطينيين تلقى أم حتفها لكي وأطفالها الخمسة:

"لقد قتل معهما اثنى عشر شخصاً من عابري الطريق، من بينهم أيضاً أم وأطفالها الخمسة"[3].

كما تفقد أسرة البطل كل رجالها:

"لم يتبق رجال فوزي هذه الأسرة، لقد ماتوا جميعاً، ربما هذا هو قدر الإنسانية"[4].

وهكذا عكس ميخائيل ما تعانيه الأسر الفلسطينية من ثكل وفقد للرجال والأبناء، بسبب هذه الغارات الإسرائيلية التي تستهدف الفلسطينيين الأبرياء، فلم تفرق بين كبير وصغير. فأم تفقد أطفالها الخمسة؛ وأسرة تفقد كل رجالها. لقد خلف الصراع والعنف المزيد من الألم والحسرة، وتعبأت النفوس بالثأر والكراهية ليدور الطرفان فوزي حلقة مفرغة من العنف والثكل.

ولعلنا نلاحظ هنا أن ميخائيل يرصد واقعاً حقيقياً يحدث يومياً على الساحة الفلسطينية؛ وهي ممارسات وحشية يتلذذ بها الجندي الإسرائيلي فوزي حالة غريبة حار فيها علماء النفس فوزي تفسيرها؛ ولكننا يمكننا إرجاعه إلى طبيعة النشأة التي حرص الآباء الإسرائيليون فوزي غرسها فوزي الطفل الإسرائيلي، سواء فوزي البيت أو المدرسة، مما خلق شخصية إسرائيلية تتسم، بصفة عامة، بروح العنف إلى تربت عليها منذ صغرها، فلسطيني لم تفرق بين كبير وصغير، ولكنها تمارس العنف لمجرد العنف.

---

(1) שם، (עמ'151).

(2) שם، (עמ'185_186).

(3) שם، (עמ'254).

(4) שם، (עמ'٢٦١).

وهـو أمـر يفسره الدكتور قدري حفني بقوله : " تسود روح العنف فوزي نفسية هذه الشخـصية كتعـبير عـن طاقة مكبوتة، وعن ظروف وقعت أسيرة فيها . وروح العنف يمكن الإحساس بها كقوة تحريرية كتنفيس عن طاقة مكبوتة، لتخفف من نير العبودية التي لم يعد ضغطها محتملاً، كانعتاق، كتحرير "[1].

" وهـو هـنا يحتاج إلى ممارسـة العـنف لتحريـر نفـسه مـن نفـسه، ومـن ذاته الطفيلية الهامـشية . إن العـنف يصبح هنا مثل الطقوس الدينية التي تستخدمها بعض القبائل البدائية حيـنما يـصل أفـرادها إلى سـن الـرجولة، لأن إلى حينما يمارس العنف والقتل يتخلص من مخاوفـه ويـصبح جديـراً بالحـياة "[2] . وهـو وضـع ساهمت فيه عوامل كثيرة، من أحداث تاريخـية ورغـبات قومـية أسـبغت على الشخصية الإسرائيلية منذ صغرها حتى تتناسب مع طبيعة الصراع ومتطلبات كل مرحلة .

أمـا الشخـصية الفلـسطينية فـإن مارسـت العنف فلسطيني تمارسه كرد فعل فحسب، فلـسطيني تدافـع عـن نفـسها وعـن أرضـها الـتي اغتـصبت، وضـد الممارسات الوحشية الإسـرائيلية علـى أرضها . واستطاعت من خلال ممارستها للعنف المضاد والمشروع أن تؤثر فوزي الجانب الإسرائيلي؛ رغم تفوقه فوزي القوة والسيطرة .

فعلـى الجانب الآخر من الصراع، وفي تناظر مستمر، يعبر ميخائيل عن تداعيات هذا الـصراع مـن ثكـل لـدى المجـتمع الإسـرائيلي أيضاً، كما لو أنه يضع المجتمعين على قدم المساواة فـوزي مـسألة الـثكل والعنف، وهو أمر فيه غبن للجانب الفلسطيني، إذا وضع فـوزي الاعتـبار فـارق القـوة الـتي لكي لصالح الجانب الإسرائيلي، والحق المسلوب الذي يـبحث عـنه الجانـب الفلـسطيني . وإذا كان ميخائيل يحاول فوزي روايته هذه أن يبحث أو يـنقب فـوزي تداعـيات الـصراع فحـسب، دون البحث فوزي إشكاليته، فإن هذا التناظر يشكل فوزي الحقيقة تسطيحاً للصراع ومساواة فوزي الحقوق بين الطرفين .

فيطالعـنا القـاص بنـبأ مقـتل افـرايم ابشتاين، الأب إلى لزئيف، فوزي حرب سيناء، كتعبير عن حالة مماثلة من الثكل، يعاني منها المجتمع الإسرائيلي أيضاً :

---

[1] د. قـدري حفـني : دراسـة فهـي الشخـصية الإسـرائيلية – الأشـكنازيم، مركـز بحـوث الـشرق الأوسط، جامعة عين شمس١٩٧٥ . ، (ص ٢٥٩).

[2] د. رشـاد عـبد الله الـشامي : الشخـصية الـيهودية الإسرائيلية والروح العدوانية، مرجع سابق، (ص ١٨٤).

"عـندما بلـغ زئيف الثامنة من العمر، سقط افرايم ابشتاين فوزي حرب سيناء. ريفاه وزئـيف أمعنا النظر فوزي النعش المغطى بعلم إسرائيل، فوزي الوقت الذي كان جنود من وحدتـه فوزي حرب سيناء يصوبون بنادقهم إلى السماء لتنطلق منها طلقات الرصاص التي أرعبت زئيف"(1).

وربمـا نلاحـظ هـنا أن سـقوط الأب جـاء فـوزي حـرب غـير عادلة، حيث اجتاحت إسـرائيل سـيناء فـوزي حـرب ١٩٥٦، فوزي حرب تمثل عدواناً واحتلالاً لأرض عربية. ولكـن ميخائـيل يعـرض هنا الشكل فحسب دون التدقيق فوزي أسباب الحرب، وتطلعات الجانب الإسرائيلي التي دائماً ما تأتي على حساب الأرض العربية.

وفـى مـشهد آخـر، يطالعنا القاص بمقتل أحد الإسرائيليين على أيدي عامل ففي كان يعمل فوزي محله:

"صـب أدهـم جام غضبه على أبو حصوه، فانهال على ظهره بالسكين، فسقط غارقاً فوزي دمائه بين دجاجه"(2).

ويفقـد أحـد جـيران زئـيف ابـنه الوحـيد علـى أيـدي مجمـوعة مسلحة من الناشطين الفلسطينيين:

"لقد فقد المسكين ابنه الوحيد"(3).

وفى إشارة إلى العمليات الفدائية التي يقوم بها الناشطون الفلسطينيون داخل إسرائيل، يلقى ثمانية إسرائيليين مصرعهم فوزي عمليتين متعاقبتين:

"عاشـت إسـرائيل يـوماً عـصيباً. لقـد انفجـرت عـبوة ناسفة فوزي سوق الكرمل، ووصـل عدد القتلى إلى ستة إسرائيليين. وبعد مرور عدة ساعات حدث انفجار آخر فوزي المحطة الرئيسية بعفولا أودى بحياة اثنين آخرين"(4).

ويـشير ميخائـيل فـوزي روايته هذه، إلى أن الموت لم يرعب هؤلاء الفلسطينيين الذين يفجرون أنفسهم كما لو أنهم فوزي شوق دائم إليه:

---

(1) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר، שם، (עמ'31).

(2) שם، (עמ'127).

(3) שם، (עמ'159).

(4) שם، (עמ'179).

"لقد وقف أقوى جيش فوزي الشرق الأوسط لا حول له ولا قوة أمام أعداء يتطلعون فوزي شغف إلى القتل والموت. فلم تصنع بعد رصاصات أو قنابل من شأنها أن ترعب منتحر"[1].

وبعيداً عن كلمة "منتحر" هنا التي تعبر عن ظلم تاريخي لشعب يناضل من أجل وطنه، فإن ظلم آخر يجتنبه ميخائيل فوزي حق الفلسطينيين الذين وصفهم بالأعداء. وتطلعهم إلى القتل فوزي شغف، "بيد أن الجمود السياسي، مع ذلك، يحول هذا الظلم من حادثة فردية حادة وذات أبعاد تراجيدية إلى وضع مزمن يولد يومياً أشكالاً جديدة من الظلم، وهي الأشكال التي قرر ميخائيل أن يلقى عليها نظرة مباشرة وفاحصة"[2].

ولعلنا نلاحظ هنا مديح غير مقصود من جانب ميخائيل لتلك العمليات التي يترنم بها هؤلاء الناشطون الذين لم ترعبهم قوة، فهم يموتون من أجل غاية نبيلة وهي الوطن السليب. ولعلنا نلاحظ أيضاً تحيز ميخائيل للجانب الإسرائيلي لاسيما وأنه يلقب الفلسطينيين بالأعداء وبالمنتحرين، رغم أنه يبدو وكأنه يعرض الثكل فوزي مساواة بين الجانبين، وهو تناقض يظهر مدى انحيازه لطرف دون الآخر. وإذا كان هذا أمراً طبيعياً على اعتبار أنه أديب إسرائيلي، فإن الإنسانية وحق الإنسانية التي كتب من أجلها هذه الرواية، كما يقول، ربما يقصد بها الجانب الإسرائيلي فحسب، رغم اعترافه بأن كلا الجانبين وقعا فوزي فخ الانتقام والقتل:

"لقد وقع الفلسطينيون والإسرائيليون فوزي دوامة القتل والانتقام"[3].

وهو تحيز يمكن التأكيد عليه من خلال وصفه للعرب بأنهم يتغزون على ثقافة العنف التي تجرى فوزي دمهم، وكأنهم يكرهون الحياة فحسب، وكأنهم غير مسلوبي الحقوق والأرض أو غير محتلين:

"إنهم لم يكرهوا الحياة فحسب. إنهم يكرهون أي شيء تنبعث منه رائحة الحضارة. إنني أعرفهم جيداً مثلما أعرف كف يدي. إذ إنني جئت من الشرق الأوسط. إنهم لن يستريحوا حتى يقضون على كل اليهود. فشهوة العنف تجرى فوزي دمهم"[4].

هذه الكلمات التي جاءت على لسان إحدى الشخصيات فوزي الرواية تبدو وكأنها

---

(1) שם، (עמ'179).

(2) יפעת וייס: שיבה בהמשכים، יונים בטרפלגר، עיתון הארץ(עמ'2). . 2005/5/18.

(3) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר، שם، (עמ'179).

(4) שם، (עמ'181).

كلمات تنبعث مباشرة من ميخائيل نفسه، لاسيما وهو من أصل عراقي، أي من هذا المكان من الشرق الأوسط، وعلى دراية واسعة بخصائص وسمات الشعوب العربية التي وصفها بأوصاف مغلوطة بعيدة تماماً عن الحقيقة، لاسيما وأنه يعرف طبيعة البيئة التي جاء منها.

عربي لقاء أجرى معه فوزي صحيفة הארץ الإسرائيلية يقول ميخائيل: "عندما أنظر إلى نفسي، أجدني هذا الطفل الذي تركته أسرته العربية، فقد نشأت فوزي أرض عربية، وكانت لغة أمي لكي العربية، وبعد طيران استمر عدة ساعات وجدت نفسي فوزي إسرائيل وبهوية أخرى، حتى الإسرائيليين ينظرون إلى على إنني جئت من (هناك) ـ أحمل معي إرث ولغة وعادات العدو"[1].

وتعبيراً عن حالة الشكل التي يعانى منها المجتمع الإسرائيلي من جراء العمليات التي يقوم بها الفلسطينيون، تمتلئ صفحات الرواية، بمثل هذه العمليات:

"وقع بعد ذلك انفجار فوزي إحدى الشوارع التجارية الصاخبة، وترامت الجثث على أبواب المحلات، كما تناثرت الأعضاء فوزي كل اتجاه"[٢].

ولعلنا نلاحظ هنا التصوير الدقيق لتداعيات العمليات التي يقوم بها الفلسطينيون، كما لو أنه يحاول أن يرسم صورة تدمي القلوب فوزي وصفه للجثث والقتلى الإسرائيليين، وهو ما لم يفعله فوزي معرض تناوله للعمليات العسكرية الإسرائيلية، وإغلاق تتسم بالوحشية والقسوة ضد الفلسطينيين، فهو كما استعرضنا، يكتفي فقط بذكر عدد القتلى والجرحى، فوزي حين أنه يرسم المشهد كاملاً وبمبالغة مفرطة على الجانب الإسرائيلي.

كان موت الأخوين إلى والفلسطيني فوزي نهاية الرواية تعبيراً عن حالة الشكل التي تجتاح المجتمعين على حد سواء، وتعبيراً عن تداعيات الصراع على المستوى النفسي هي. فالبطل الذي يحمل الهويتين معاً يلقى حتفه وهو فوزي طريقه إلى أمه الفلسطينية المريضة، التي استنجدت به، فهرع إليها وهو يستقل سيارته الفارهة التي تحمل لوحات معدنية إسرائيلية، وتعترضه مجموعة من الشباب الفلسطينيين وتعتدي عليه، ظناً منهم أنه إسرائيلي، فيخرج أخوه الفلسطيني "كريم" ليدافع عنه، فيلقى الاثنان حتفهما على أيدي هؤلاء الشباب الفلسطينيين:

(1) דליה כרפל: סופר תחת השפעה, שם, (עמ'4).

(2) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר, שם, (עמ'253).

"يا ست نبيلة، يا أم كريم. . . لم أر فوزي حياتي مثل هذه التضحية. لقد دافع كريم عن ذلك إلى، عن أخيه، و لقيا الاثنان حتفهما"[١].

وهكذا، نجد أن البطل، الذي يعد نبراس الشكل الفلسطيني الإسرائيلي، يسوقه ميخائيل إلى الموت فوزي نهاية الرواية، بعد أن نجح فوزي أن يحب أسرتيه العربية واليهودية، كما لو أنه يبعث برسالة مهددة لكل الأمهات بأن يحافظن على أبنائهن من دوامة الصراع.

"لقد أرسل ميخائيل، فوزي نهاية الرواية، الأخوين إلى والفلسطيني إلى الموت. ورحل الاثنان وكل منهما يدافع عن الآخر. . إنها نهاية مذهلة. . كما لو أنه يريد أن يقول لنا: إن علاقة الدم أقوى من الدين والقومية، وأنه من الممكن أن نسمو، بسهولة، بأنفسنا فوق كراهية السنين التي يفقد فيها الرجال؛ ويزداد فيها النساء الثكالى، هؤلاء النساء اللاتي عليهن أن يصنعن السلام باسم الأمومة وباسم العقل والحكمة"[٢].

وتعلق الناقدة الإسرائيلية ياعيل بنيني على هذه النهاية بقولها: "لقد وصلت التراجيديا إلى ذروتها عندما حاول زئيف أن يصل إلى أسرته فوزي رام الله، وهو يستقل سيارته ذات الهوية الإسرائيلية. ووصلت التراجيديا إلى ذروتها عندما حاول الأخ الفلسطيني أن يدافع عن أخيه زئيف فوزي مواجهة غضب جموع الشباب الفلسطينيين خشية أن يمثلون به"[٣].

ويؤكد الناقد الإسرائيلي "يورام ملتسر" على أن هذه النهاية جاءت كرسالة مهددة لكلا الطرفين، وكتحذير من الوضع الذي آل إليه الصراع الفلسطيني الإسرائيلي:

"تتركنا هذه الرواية مع استنتاجات واضحة ومتشائمة فيما يتعلق بالصراع الفلسطيني الإسرائيلي. فكلا الطرفين يتعانقان عناقاً مميتاً، مثل الذين يعيشون فوق بركان، مهما فعلوا أو امتلكوا، لن يستطيع أحد منهم تغيير حقيقة أن نهايتهم محسومة مع انفجار هذا البركان. . . فالكارثة تخلف وراءها كارثة على التوالي حتى يصل الفلسطينيون والإسرائيليون إلى مساواة كاملة، ولكن عند موتهم فقط"[٤].

---

(1) שם، (עמ'259).

(2)כשהיונים מתייפחות، מערכת עיתון תל אביב، ספרות، 2005/ 5/ 28 .www.tam.co.il/13_5_2005/tarbutsifrut.

(3) יעל פניני : יונים בטרפלגר، 2006/ 5/ 23، www.gfn.co.il .

(4) יורם מלצר: הסכסוך הגובר על הכל، שם.

أما انطوان شلحت فيرى أن هذه النهاية المأساوية تعبير واضح عن وضع معوج مازال يعيشه الطرفان، حيث يقول: "جاءت هذه النهاية كيهودي تعبر عن ذلك الواقع المعوج الذي مازلنا نعيشه حتى هذه اللحظة"(١).

(٢) مشاعر الكراهية والعنف:

تركت تداعيات هذا الصراع المستمر منذ عقود آثارها النفسية على كلا الجانبين، فكان للأحداث التاريخية المتعاقبة وقعها المرير، بحيث حمل كل طرف مشاعر الكراهية والغضب تجاه الطرف الآخر، عبر عنها ميخائيل من خلال ما يحدث فوزي المناطق الفلسطينية المحتلة من قبل قوات الاحتلال الإسرائيلية على الجانب الفلسطيني، وما يحدث فوزي إسرائيل من عمليات يقوم بها النشطاء الفلسطينيون.

لقد حمل اللقاء الأول الذي جمع بين زئيف البطل، ووالديه البيولوجيين مرارة الأيام ومشاعر الغضب والكراهية التي تجلت فوزي أعين والديه، وهما ينظران إليه وهو يرتدي بزته العسكرية الإسرائيلية، تلك العسكرية التي اغتصبت الأرض والولد:

"دخل زئيف إلى حجرة الاستقبال الصغيرة وتجمد فوزي مكانه... كان يرتدي زي الجيش الإسرائيلي... فتوجهت إليه ريفاه قائلة بالإنجليزية: ها هما والداك الحقيقان. للأسف، نسيت اسمهما"(٢).

كان مشهد اللقاء ينذر بصدام بين الأب والابن، حيث "كانت الإنجليزية وزي الجيش الإسرائيلي بمثابة حائلاً حقيقياً بينهما"(٣).

كما أن مشاعر المرارة والكراهية كانت طاغية لدى والدين يران ابنهما على هذه الصورة، لاسيما وهو لقاء لم يكن به عناق أو قبلات بين والدين فلسطينيين يعيشان تحت نيران الاحتلال الإسرائيلي وبين ابنهما (الجندي العسكري).

وكانت نتيجة الحوار الذي دار بالإنجليزية بين زئيف وأبيه الفلسطيني، كافية لانفجار شحنة الغضب والكراهية فوزي وجه الابن الذي أكد لأبيه على إخلاصه لهويته اليهودية:

"سألته نبيلة ألا يشعر بأنها أمه... فأجاب: لا، لم أشعر بذلك، ريفاه التي تجلس هنا، لكي أمي"(٤).

---

(1) אנטואן שלחת: מפגש ישן_סיפור חדש، עיתון הארץ، 24/5/2005.

(2) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר، שם، (עמ' 47).

(3) שם.

(4) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר، שם، (עמ' 49).

فمـا كـان مـن الأب الـذي أسـود وجه من السخط والغضب إلا الوعيد لهؤلاء الذين اغتصبوا أرضه وولده، موجهاً حديثه إلى ابنه:

"سيكون لقاؤك القادم مع أخيك فوزي ساحة القتال"[1].

"لقـد أخـذوا مـنا طفـلاً فلـسطينياً، وأعـادوه جـندياً صـهيونياً كـريهاً. هـذا كل ما حدث"[2].

وفي تعليق لها على هذا اللقاء الذي تأججت فيه مشاعر الكراهية والعنف تقول الناقدة الإسـرائيلية شـيرا عنـبر: "كانـت الجمل التي تبادلها الأب مع الابن باللغة الإنجليزية ذات طابـع عنـيف وعدوانـي. والـسبب فـوزي ذلك، أن الأب كان على يقين بأن زئيف مازال مخلـصاً لهويـته الـيهودية. لـذا، فقـد أقـسم بأن يحارب اليهود حتى يقضي عليهم، وأعلن فـوزي تحـد أن أخـويه، سـناء وكريم، سوف يلتقيان بزئيف فوزي ساحة المعركة، وهناك سينتصران عليه"[3].

وكـان مـشهد واحـد من حرب ١٩٤٨ كافياً لحفر مشاعر الكراهية فوزي نفوس الأباء والأمهات وهم يرون أطفالاً يموتون جوعاً وقتلاً:

"كانـت هـذه الحرب واحدة من تلك الحروب التي وصلت حتى بيروت فوزي الجبهة الداخلـية. وقـد رأيـت بنفـسي، فـوزي تلـك الأيام، كثيراً من الأطفال وقد تركوا فوزي فراشـهم، وفـي الحقول، ورأيتهم وهم يلقون من المركبات. وكثيراً منهم بكوا حتى الموت وهم بجوار جثث أمهاتهم"[4].

وتجلـت مـشاعر العـنف علـى لـسان "سـناء" أخـت زئيف الفلسطينية؛ التي فقدت زوجهـا وأباهـا؛ وتيـتم أطفالهـا بفعل الممارسات الوحشية للجيش الإسرائيلي من غارات وتصفية وإغلاق للمناطق وتمشيط للمنازل:

"الله يحرقكم يا يهود، الله يخرب بيتكم"[5].

---

(1) שם، (עמ'50).

(2) שם، (עמ'54).

(3) שירה ענבר: על יונים וזאבים، 2005/ 12/ 17، www.bariqada.co.il.

(4) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר، שם، (עמ'41).

(5) שם، (עמ'93).

وعلى الجانب الآخر من الصراع، كانت مشاعر الكراهية والعنف بمثابة غذاء يطعم به الأطفال الإسرائيليون منذ نشأتهم، وغناء يتغنون به فوزي الحدائق وفي رياض الأطفال:

"(تو . تو . تو . تو . كل العرب يموتوا) هكذا كنت أغنى مع الصبية فهي روضة الأطفال"(1).

ولم يكن الأدب العبري الإسرائيلي بمنأى عن غرس ثقافة الكراهية فوزي نفوس الأطفال تجاه العرب:

"لقد تشكل وعيه من خلال ثقافة كاملة منظمة، انبثقت من أدب الأطفال ودراسات نخبة من المؤرخين والأكاديميين"(2).

وكانت المظاهرات وإطلاق الرصاصات فوزي الهواء من مظاهر التعبير عن الكراهية والغضب لدى الطرفين:

"كان زئيف يشاهد التلفاز، فرأى كيف كانت ردود الفعل غاضبة. فقد أطلقت الأعيرة النارية فوزي الهواء، وأحرقت الأعلام"(3).

وما بين سجال العمليات الفدائية والغارات الإسرائيلية تبدو مشاعر الكراهية فوزي فرح كل طرف عند سقوط قتلى فوزي صفوف الآخر:

"كثيرون من اليهود لقوا حتفهم... برافو، صرخ سهيل"(4).

ويحاول ميخائيل أن ينقب فوزي أسباب هذه المشاعر تجاه الإسرائيليين:

"أعطي للاجئ الفلسطيني مصدر رزق، وملاذاً، وقتها ربما ينسى قليلاً من كراهيته وتطلعه للانتقام"(5).

وفي تناظر مستمر على مدار الرواية تتسبب العمليات الفدائية التي يقوم بها الفلسطينيون فوزي تأجج مشاعر الغضب والكراهية لدى الجانب الإسرائيلي، شأنها شأن الغارات الإسرائيلية، وكأن ميخائيل بصدد عقد مناظرة بين مشاعر الجانبين التي يأججها ذلك الصراع المستمر:

---

(1) שם، (עמ'42).
(2) שם.
(3) שם، (עמ'98).
(4) שם، (עמ'111).
(5) שם، (עמ'157).

"لم يدرك زئيف أن للفاجعة ساعات محدودة، بعدها تجدها فوزي حاجة إلى الانتقام الذي هو آت لا محالة "[١].

وهكذا، يمكننا القول إن مشاعر الغضب والكراهية كانت سجالاً بين الطرفين، فعلى الرغم من رصد ميخائيل لهذه المشاعر على مدار روايته هذه، فإنه لم يضع فوزي اعتباره اختلاف الواقع الفلسطيني عن نظيره الإسرائيلي، ذلك الواقع الذي يعيش القهر والذل والبحث عن الحقوق المسلوبة، واقع الأرض المغتصبة، والأب المفقود، والأم الثكلى. إن وضع المشاعر الفلسطينية على قدم المساواة مع المشاعر الإسرائيلية فيه غبن وتغييب للحقوق الفلسطينية، إذا وضعنا فوزي الاعتبار الوضع المأساوي الذي يعيشه الفلسطينيون، وفارق القوة الرهيب لصالح الجانب الإسرائيلي، ومماطلة إسرائيل بالنسبة لوضع اللاجئين الفلسطينيين:

وهو أمر تؤكد عليه شيرا عنبر بقولها: "إن الواقع الذي تعيش فيه نبيلة مختلف تماماً، فلسطيني تعيش فوزي بيتها الواقع تحت نيران الاحتلال، مع ابنتها التي ترملت، وابنها الذي تركته زوجته، ومع حفيدها المسكين... إن الاحتلال لم يعط لهم الفرصة للعيش حياة عادية، فقد أصبح الغلق والتمشيط والاعتقالات أمراً عادياً فوزي المناطق. فمثل هذا الوضع من شأنه أن يزرع الكراهية فوزي قلوب أبناء الأسرة، وخاصة سناء أخت زئيف التي قتلت قوات الاحتلال الإسرائيلي زوجها وأصابتها بالمرارة "[٢].

وهو اختلاف لم يعيه ميخائيل، أو ربما كان يعيه وتجاهله فكتب روايته هذه كدعوة إلى نسيان الماضي الأليم طالباً الجانبين التحلي بشجاعة النسيان، حيث يقول: "إنني آمل أن تساعد هذه الرواية فوزي مداواة جروح طرفي الصراع، حيث إنني لم أتطرق فوزي هذه الرواية إلى المعضلات الكبيرة والمؤلمة لكلا الشعبين... لقد تبنيت فوزي هذه الرواية شعار الأديب والشاعر إلى التركي موريس فرحي وهو (شجاعة النسيان). إنني أقول ذلك فوزي كل المؤتمرات التي يشارك فيها ممثلون من الجانبين: (هيا ننسى الماضي من أجل مستقبل أفضل لأبنائنا وأحفادنا) "[٣].

---

(1) שם, (עמ'253).

(2) שירה עגבר: על יונים וזאבים, שם, (עמ'2).

(3) דליה כרפל: סופר תחת השפעה, שם, (עמ'4).

(٣) صورة "الآخر" فوزي الرواية:

يمكننا، بداية، أن نقول بأن هناك الكثير من الرؤى والتعريفات للآخر من قبل العلماء والباحثين، "فإذا حاولنا أن نعرف ما هو (الآخر) فيجب أن ندرك أولاً أن هناك ثمة تلازم بين مفهوم (صورة الذات) ومفهوم (صورة الآخر) واستخدام أي منهما يستدعى – تلقائياً- حضور الآخر. ويبدو أن هذا التلازم على المستوى المفاهيمى هو تعبير عن طبيعة الآلية التي يتم وفقاً لهل تشكل كل منها. فصورتنا عن ذاتنا لا تكون بمعزل عن صورة (الآخر) لدينا، كما أن كل صورة للآخر تعكس - بمعنى ما- (صورة الذات) وهذا التلازم بين الصورتين قد أبرزته أعمال العلماء النفسيين والاجتماعيين الذين اهتموا بالقضايا المتصلة بالذات وبالآخر "[١].

ومن هنا يمكننا القول: "إن (الآخر) قد يكون أحد الأفراد وقد يكون جماعة من الجماعات أو أمة من الأمم. (فالآخر) قد يكون قريباً وقد يكون بعيداً. وقد يكون صديقاً وقد يكون عدواً. وقد يكون عدواً نفكر فوزي أنسب الوسائل للتعامل معه "[٢].

غير أن هناك حقيقة رئيسية لا يمكن أن نغفلها ونحن بصدد الحديث أو التعريف (بالآخر) وهى أن (الآخر) يكون – دوماً- ثنائية نفى أو نزاع مع (الذات) تختلف باختلاف دوافع وتطور هذه الثنائية، وتختلف أيضاً باختلاف المصالح والأحداث والأهداف.

" فالآخر من خلال وحدات القبيلة والأمة - ومروراً باللغة- هو من وجهة نموذجية مثالية طرف نفى أو نزاع، ولكن هذه الثنائية مرت فوزي الفكر وفى الواقع التاريخي بمراحل مختلفة وتخللها وسائط كثيرة تنوعت معها المسافات بين (الذات) و(الآخر) "[٣].

وهكذا، يبقى (الأخر) - دوماً- صورة تعكسها (الذات) كيفما تشاء، وهى صورة قد تكون بعيدة عن الواقع وقد تكون قريبة، فالمحك الرئيسي فوزي التقاطها يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعلاقة (الذات) - التي تعكس هذه الصورة- مع (الآخر)، وبحالة هذه العلاقة من حب أو كراهية أو نزاع؛ أو رغبة فوزي النفي من قبل عدو يعرقل نمو (الذات) فما من (الذات) إلا تغييب هذا العدو أو ذلك (الآخر).

---

(1) د. فتحي أبو العينين: صورة الذات وصورة الآخر فهي الخطاب الروائي، مجلة القاهرة، العدد (١٣١)، أكتوبر١٩٩٣(ص٩٢).

(2) د. شاكر عبد الحميد: الذات والآر فهي عملية الإبداع، مجلة سطور، ديسمبر ١٩٩٦، (ص ٦٣).

(3) الطاهر لبيب: الآخر العربي بين الفرد والجمع، ندوة (صورة الآخر)، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، الحمامات / تونس ١٩٩٣، (ص١٣٨).

وفـي إطـار جدليـة العلاقـة بـين (الـذات) و(الآخـر) عكـس ميخائـيل صورة الآخر (الفلـسطيني) فـوزي هذه الرواية كي يرتبط بحالة من النزاع مع الذات (الإسرائيلية)، وهى حالة تاريخية ممتدة عبر عقود عديدة، اتخذت فيها صورة الآخر (الفلسطيني) أشكالاً ونماذج عديـدة، ارتـبطت برغبة (الذات) الإسرائيلية فوزي نفى أو إثبات هذا الآخر طبقاً لمجريات الصراع وتطوره.

ويمكنـنا أن نحـدد الـصورة الحقيقـية الـتي رغـب ميخائـيل فـوزي عكـسها عن الآخر (الفلـسطيني) فـوزي اللحظـة الـتي عرف فيها بطل الرواية "زئيف" أنه سامي ففي، تلك اللحظة التي يمكن من خلالها التعرف عن المكنونات الحقيقية المخزونة فوزي وعى (الذات) الإسرائيلية عن الآخر (الفلسطيني):

"إذن، لم أكـن أبـداً ابـشتاين، قالهـا لنفسه، ولـم أكن ابناً لإحدى الأسر الناجية من الحدث النازي، ولم أكن أوروبي الأصل. إنني عربوش، مجرد عربوش "(١).

هكـذا، نقلـته هـذه اللحظـة ـ لحظـة معـرفة الحقيقة ـ من الذات (الإسرائيلية)، ومن المجـتمع الاشـكنازى المـتمدن والمتحـضر، كمـا يقـول القـاص إلى الآخر بصورته المعروفة والمخـزونة فـوزي وعـيه كإسـرائيلي، تلـك الـصورة الـتي شـكلت وعـى جيل كامل من الإسرائيليين تجاه الفلسطينيين، فكلمة "عربوش" لفظة تعبر عن الصورة الوضيعة والمتدنية الـتي رسمهـا الفكر الصهيوني عن العرب، وهى الصورة التي جاءت كنتاج لموروث ثقافي وتاريخـي صـيغ فـوزي إطـار محاولة تغييب الآخر (الفلسطيني) ونفيه، وهو أمر يؤكد عليه الناقد الإسرائيلي ب. الموج بقوله:

"فجـأة، وجـد زئـيف نفسه غير منتمى للجيل الثاني من أحداث النازي... بل هو منتمـى للجـيل الثانـي مـن النكـبة الفلسطينية. ويحكى القاص هنا، كيف كان زئيف يغنى أغانـي معاديـة للعـرب، وكـيف كـان يصورهم كمخلوقات وضيعة، وخائنين، وقذرين وبدائيين، تماماً كما صورتهم كتب الأطفال الإسرائيلية التي قرأها فوزي صغره، ودراسات المـؤرخين الـتي درسـها فـوزي كـبره. عربي اللحظة التي أدرك فيها أنه سامي انتابه شعور بالتقزز (الاشمئزاز) من نفسه "(٢).

(1) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר، שם، (עמ'42).

(2) ב. אלמוג: ביקורת ספרים על יונים בטרפלגר של סמי מיכאל، 2006/ 1/ 5،
. hptt://stage.co.il/stories

تـرى؛ مـا لكي تلك الصورة التي استدعاها "زئيف" عن الفلسطينيين، لحظة معرفته للحقيقة؟ وعكسها القاص فوزي تلك الرواية:

"العربي مخلوق وضيع وحاك مؤمرات. والأكثر من هذا، وطبقاً للفلكلور الشعبي؛ فـإن العربـي الحـسن هـو العربي الميت فقط، وفيما عدا ذلك، فالعرب خائنون ومحتالون. وهـم علـى اسـتعداد لبيع أمهاتهم من أجل حفنة ذهب، إنهم عرابيش قذرون وبدائيون، إنهـم نـسل عـديم الأخـلاق يعـيش علـى الـسلب والنهب، فالعرب يضاجعون البهائم، ويغتصبون الشقراوات، ويقتلون بناتهم"[١].

تلـك لكـي الـصورة الـتي اسـتدعاها زئيف حين عرف أنه سامي ففي، وتساءل كيف أكون كذلك، وقد تشكل وعيه ووجدانه من خلال تلك الصورة التي تعلمها فوزي المدرسة وتغنى بها فوزي روضة الأطفال:

"عـربوش، تـو تـو تو، كل العرب يموتوا، هكذا كان يغنى مع الصبية فوزي روضة الأطفـال. إنهـا ثقافـة مـنظمة وشـاملة، اسـتقاها من أدب الأطفال ومن دراسات نخبة من المؤرخين الأكاديميين وشكلت وعيه"[٢].

"فلـيمح اسمهـم وذكـراهم مـن الوجـود، فهـم يتكاثرون مثل الحشرات ويسممون الهواء"[٣].

ويطالعـنا القـاص بـرأيه فـوزي النـساء العـرب، فهـم عاهرات يبعن شرفهن بأبخس الأموال:

"إنهن مستعدات للمضاجعة من أجل فلس أو اثنين"[٤].

ويجيء ميخائـيل بـصفة أخـرى حديـثه على الأدب الإسرائيلي المعاصر، ويضمها إلى قامـوس الـصفات الـذي صـاغه الأدباء الإسرائيليون عن الآخر (الفلسطيني)، وهي صفة (إرهابي)، وقد جاء بها لتحل محل (مخرب) التي اعتاد الأدباء العبريون إطلاقها على العرب فـوزي الماضـي، فـوزي إشارة إلى العمليات الاستشهادية التي يقوم بها الفلسطينيون دفاعاً على أرضهم وحقوقهم ووطنهم، فوزي خلط واضح لمفهوم الإرهاب ومفهوم المقاومة:

---

(1) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר، שם، (עמ'42).

(2) שם

(3) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר، שם، (עמ'181).

(4) שם، (עמ'125).

"مـاذا لـو عـرفوا، أنـه سـامي ابن سامي، مشروع إرهابي، وحش قاتل كسائر أبناء شعبه"[١].

وعلـنا نلاحظ أن هذه الصورة التي نعت بها ميخائيل الآخر (الفلسطيني) فوزي روايته هـذه، تتناقض تماماً مع الهدف الذي كتب من أجله هذه الرواية، وتتناقض أيضاً مع الواقع العربي الذي عاش فيه ميخائيل، لاسيما وأنه من أصل عراقي، فهذه الرواية صدرت فوزي أبـريل مـن عـام ٢٠٠٥، ولا يعتقد أحد أن العرب على هذه الصورة التي جاءت كيهودي تـساير فقط الصورة النمطية الشائعة لدى الأدباء الإسرائيليين عن العرب فوزي إطار مسألة تحقير الآخر ونفيه بل وتغييبه حتى يسهل التعامل معه والانتصار عليه.

وعلـنا نلاحظ أيضاً أن نماذج الشخصيات الفلسطينية التي جاء بها ميخائيل تؤكد على هـذا التـناقض الـذي وقـع فيه، فالأسرة العربية محور الصراع مع الطرف الآخر، تنتمي إلى الطـبقة الـبرجوازية، فـالابن "كريم" يعمل مهندساً، والابنة "سناء" تعمل طبيبة، والأم "نبـيلة" ناشـطة فوزي مجال السلام والحوار بين الشعوب، وتتجول بين الدول لنشر مفهوم الحـوار والمـصالحة، وذلك بعد أن تعلمت الإنجليزية وصارت داعية للسلام من أجل ابنها، كمـا أن هـذه الأسـرة تعيش فوزي منزل جميل ورائع بنى على أحدث طراز فوزي المعمار، حيث تطلب الأم من الخادمتين أن يقمن بأعمال النظافة من باب المنزل حتى الحديقة:

"من باب الدخول وحتى مظلة العنب فوزي حديقة المنزل"[٢].

كما التقى زئيف البطل بكثير من رجال الأعمال العرب:

"كثيراً ما التقى طوال حياته برجال أعمال عرب"[٣].

وإمعانا فوزي هذا التناقض الذي وقع فيه ميخائيل، نجد أن العرب فوزي هذه الروية؛ هم أيضاً مثقفون يقرأون الأدب العربي:

"مـنذ عـام، اشـترى لـه عـبد الوهاب هدية عبارة عن جزئين كبيرين من إحدى كتب الأديـب المصري الكبير، يوسف إدريس، الذي أصبح بالنسبة له أهم الأدباء العرب فوزي القرن العشرين"[٤].

---

(1) שם، (עמ'70).

(2) שם، (עמ'95).

(3) שם، (עמ'140).

(4) שם، (עמ'141).

كما أن أطفال العرب يجيدون استخدام الحاسوب، كما ذكر القاص فوزي الرواية:

"كان سهيل ونهاد يكثرون من اللعب، كعادتهم، بألعاب الحاسوب"[1].

وهكذا، يتضح التناقض الذي وقع فيه ميخائيل فوزي وصفه للآخر (الفلسطيني) الذي حرص على أن يلقبه؛ على مدار الرواية؛ بـ (العربي) وليس بـ (الفلسطيني)، رغبة منه فوزي تغييب الفلسطينيين ونفيهم، شأنه شأن بقية الأدباء الإسرائيليين، فليس من المعقول أن تنطبق هذه الأوصاف البدائية على مثل هذه النماذج التي أتى بها فوزي وصفه (للآخر)، ولكنه هنا يخضع إلى متطلبات "الأنا الجمعي" وليس "الأنا الفردي"، أي أنه وإن كان على قناعة بأن هذه الأوصاف السلبية تتعارض مع الواقع الذي عاشه ومازال يعيشه، إلا أنه لا يستطيع أن يكون فوزي منأى عن الصفات الشائعة (للآخر) فوزي الأدب الإسرائيلي الذي وضع الصفات العربية الإيجابية بجوار السلبية.

وهي حقيقة يؤكد عليها كثير من العلماء، فيقول أحدهم: "هناك نظريات فوزي النقد الأدبي ترى أن العمل الأدبي ما هو إلا وثيقة اجتماعية ثقافية، تعبر، سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة، عن (الأنا الجمعي) وليس بالضرورة عن (الأنا الفردي). وبمعنى آخر، فإن الأديب الفرد هو جزء من كل أيدلوجي، لذا فإنه يعبر عن الأنا (الجمعي) الذي هو جزء منه وينتمي إليه"[2].

وهو أمر يبدو واضحاً فوزي جدلية المتناقضات التي وقع فيها ميخائيل فوزي وصفه للآخر، الذي يعي تماماً من هو؟ وأي قضية يدافع عنها؟ لاسيما وأنه من أصل عراقي وعاش مع العرب فوزي العراق وفلسطين فترة طويلة وعلى دراية واسعة بسلوكياتهم وأوصافهم، . ومن هنا فلا نستطيع أن نتقبل منه مثل هذه الأوصاف السلبية التي يدرك تماماً أنها منافية للحقيقة، وقد نقبل هذا (مع التحفظ الشديد) من أديب إسرائيلي من أصل اشكنازى لم يعش معهم بل نقل أوصافهم عن منظومة أدبية منظمة ومرتبة لخدمة قضية بعينها، وبهدف واضح يستهدف الآخر، ولكنه أبى أن يكون فوزي منأى عن هذه المنظومة الأدبية وتلك الإرادة الجمعية، حتى وإن تعارض ذلك مع فكرته الأساسية التي كتب من أجلها هذه الرواية.

"وانطلاقاً من ذلك فإنه يمكن اعتبار النص الأدبي، أي نص، ليس نتاجاً مستقلاً من

---

(1) שם، (עמ'145).

(2) د. أحمد حماد: أيهود بن عيزر، صورة العربي فهي الأدب العبري - فهي وطن الأشواق المتناقضة، ترجمة: د. أحمد حماد، دار الحمراء للنشر، بيروت، ٢٠٠١، (ص١٨)ـ (مقدمة المترجم).

أديب فرد يعمل بإلهام ذاتي، كما ينظر إليه عادة من منظور الفكر الرومانسي، بل هو فوزي الأساس تعبير عن إرادة جمعية. ووفقاً لهذا التوصيف، فإن أي فرد يملك مستوى من الوعي المعرفي يفوق الوعي الفردي، يبرز فوزي إنتاج رموز فردية مصغرة، تهدف أساساً إلى نقل آمال وتطلعات ومشاكل الأنا الجمعي، عبر رموز محددة. وبالتالي فإنه يمكن القول إن استقلالية الأديب ما لكي إلا استقلالية جزئية فقط "[1].

وفي تصورنا لهذه الجدلية المتناقضة فوزي هذا العمل الأدبي "حمائم فوزي ميدان ترافلجر"، وفي إطار مفهوم أن العمل الأدبي هو أداة لنقل رسائل أيديولوجية، فإن ميخائيل نقل واقعين، هما واقع الحياة الفلسطينية الحقيقية، والذي جاء فوزي نماذج الشخصيات المتحضرة، كما جاءت فوزي الرواية، وواقع الثقافة الأيديولوجية الموجودة فوزي فكر وخيال الإسرائيليين فقط تجاه حقيقية الشخصية العربية والفلسطينية، وهي ثقافة هادفة لا تعتمد على الواقع فوزي شئ وإنما تستهدف فقط تهميش وتغييب الطرف الرئيسي فوزي الصراع حتى لا يكون نداً قوياً من شأنه أن يزعزع الركائز أو الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها، لاسيما وأنه يشكل فوزي النهاية حائلاً أمام هذه الأهداف ويعوق تحقيقها.

ثانياً- فكرة المصير المشترك لطرفي الصراع:

حرص ميخائيل منذ بداية أحداث روايته على تعميق فكرة المصير المشترك بين طرفي الصراع من خلال عقد تناظر مستمر بين الجانبين، فوزي محاولة تأصيل فكرة أن كلا الطرفين لهما حق العيش على هذه الأرض التي ساقهما القدر إليها، فجاءت روايته "كنوع من الفانتازيا التي تدور حول عالم جميل يعيش فيه الذئب مع الحمل، دون أن يكون واضحاً من هو الذئب ومن الحمل... كما حاول ميخائيل أن يعطي للقارئ انطباعاً بأنه متوازن ومخلص، وحرص على عرض الحقائق واضحة حول الإنسانية، على اعتبار أن القضية بلا ظالم أو مظلوم. فقد جاء اليهود، ممثلون فوزي ريفاه الناجية من أحداث النازي، إلى هذه الأرض دون أن يكون أمامهم خيار آخر، بينما طرد العرب من بيوتهم بمنتهى الوحشية "[2].

وحملت شخصية زئيف البطل هذه الفكرة، وجاءت كيهودي تمثل خيطاً رفيعاً بين شعبين، ولكنه صوت صامت ومؤلم يعرض فوزي النهاية محاولة لتوحيد سمات الشعبين؛

---

(1) نفس المرجع.

(2) כשהיונים מתייפחות، שם.

وتطلع من قبل ميخائيل، لعيش الشعبين تحت مظلة الفدرالية الواحدة، بادعائه أن هذا الصراع لم يكن صراعاً بين ظالم ومظلوم، ولكنه صراع الطرفين ضد القدر الذي أوجدهما معاً فوزي قارب واحد.

"فهذه الرواية تتركنا مع استنتاجات واضحة ومؤلمة فيما يتعلق بالصراع الفلسطيني الإسرائيلي، فكلا الشعبين يتعانقان عناقاً مميتاً، مثل الذين يعيشون فوق بركان، مهما فعلوا أو امتلكوا أو عرفوا الأسباب والدوافع لن يكن فوزي مقدورهم تغيير الحقيقة التي تقول إن نهايتهم محسومة مع انفجار هذا البركان"(١).

وربما يفسر لنا هذا، أن ميخائيل يعرض فوزي هذه الرواية واقع الصراع فحسب دون أن ينقب فوزي إشكالياته أو أسبابه ودوافعه، فقد كان هدفه الرئيسي هو تحذير وتعرية للواقع، وهو أمر فيه تسطيح للواقع والصراع ويثير، فوزي نفس الوقت، تساؤلات عديدة حول الهدف الرئيسي الذي سعى إليه ميخائيل وكتب من أجله هذه الرواية.

وجاء لنا ببطل حمل على عاتقه قضية شعبين متصارعين، "فعندما علم زئيف بحقيقة أنه ابن اليهودي لوالدين فلسطينيين، وقتها فقط حمل على كتفيه حملاً مزدوجًا وغير محتمل تقريباً"(٢).

وعلى هذا الأساس، يمكننا أن نعرض هنا لإبرز مظاهر فكرة المصير المشترك، كما جاءت فوزي هذه الرواية، فوزي النقاط التالية:

(١) القدر التاريخي:

حرص ميخائيل خلال روايته هذه، أن يضع طرفي الصراع كضحية للقدر التاريخي الذي ساقهما إلى هذا المصير، حيث يرى إن هذا الصراع لم يكن صراعاً بين حق وباطل؛ ولكنه صراع بين حق وحق، فكلا الطرفين لهما حق العيش على هذه الأرض. وقد حاول ميخائيل أن يعرض لهذا من خلال شخصية البطل الذي فيها كل أنواع الضحايا لكلا الطرفين، من خلال تناظر مستمر بين طرفي الصراع يمكننا أن نعرض له فوزي النقاط التالية:

(أ) النكبة / أحداث النازي:

قابل ميخائيل النكبة الفلسطينية وأحداث حرب ١٩٤٨، التي تعرض فيها

(1) יורם מלצר: הסכסוך הגובר על הכל، שם.

(2) יעל פניני: יונים בטרפלגר، שם.

الفلسطينيون لموجة من الطرد والتهجير من أراضيهم، بما حدث لليهود فوزي أحداث النازي، أي أنه قابل النكبة الفلسطينية بالنكبة اليهودية (مع التحفظ الشديد لاستخدام هذا المصطلح)، حيث يتضح من أحداث الرواية أن أسرة "زئيف" من الناجين من أحداث النازي، بينما أسرته العربية من الأسر التي نجت من النكبة الفلسطينية:

"كان زئيف ابناً للجيل الثاني الذي يمثل أحداث النازي بالنسبة لليهود، والنكبة بالنسبة للفلسطينيين"(1).

وتحكى الأم العربية اللحظات المروعة التي فقدت فيها ابنها الصغير "زئيف/ بدير" وهو فوزي فراشه إبان أحداث حرب ١٩٤٨، فتقول:

"حدث ذلك فوزي حيفا عام ١٩٤٨. كان طفلي نائماً فوزي فراشه، وفجأة، وفى لحظة واحدة، انقلب العالم فوزي الخارج، حيث امتزجت أصوات القنابل بصرخات البشر، وخرجت لاستوضح الأمر، فجرفتني جموع البشر المنهمرة مثل الطوفان، ولم استطع العودة فأخذت أمزق فوزي لحم هذا البشر الذي كان يدفعني، ولكنى لم استطع العودة إلى طفلي"(2).

وعلى الجانب الآخر، يحكى صديق الأسرة اليهودية "شمايل" لحظات الهروب المروعة للأم اليهودية إبان أحداث النازي:

"رأيتها بذي تخرج من هناك، فوزي حالة يرثى لها، كانت عبارة عن هيكل عظمى ممزق، تسير وهي حافية على أرض متجمدة، وتحت سماء تمطر ثلجاً، من خلفها عتمة ومن أمامها ظلمة حالكة. لقد كانت مثل عصفور مفقود يجود بأنفاسه الأخيرة فوزي صحراء شاسعة"(3).

وهكذا، دفع ميخائيل بشخصيات روايته فوزي اتجاه القدر التاريخي، الذي تعرض له كلا الطرفين، فالأم الفلسطينية دفعت الثمن لظلم تاريخي محدد كنتيجة لحرب عام ١٩٤٨، وتحول ذلك الظلم من حادثة فردية حادة وذات أبعاد تراجيدية إلى وضع مزمن يولد يومياً أشكالاً جديدة من الظلم. ويقابل ميخائيل هذا الظلم التاريخي بظلم آخر تعرضت له الأم اليهودية، وهو أحداث النازي التي تركت أثراً كبيراً فوزي نفسية "ريفاه" الأم اليهودية

(1) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר، שם، (עמ'28).
(2) שם، (עמ'21).
(3) שם، (עמ'60-61).

العاقـر الـتي تبـنت الطفل العربي "بدير"، وأطلقت عليه اسم "زئيف"، وهى تمثل جيلاً بأكمله عاصـر تلك الأحداث ونجا منها، أي أن الطرفين ضحية ظلم تاريخي وقع عليهما، وترتب عليه أبعاداً تراجيدية عانى منها الطرفان.

وربمـا يجدر بنا القول بأن ميخائيل ساوى هنا بين الحدثين، فأحداث النازي لم تغتصب أرضـاً لليهود، ولم تهجـرهم من بيوتهم فوزي حين أن النكبة الفلسطينية تختلف تماماً عن هـذا الحـدث الـذي وقع لليهود، ففيها تم تهجير آلاف الفلسطينيين من أرضهم، وأبيدت قرى بأكملها واغتصبت أرضاً من شعب عاش عليها آلاف السنين.

كمـا أن صـياغة الأمـر علـى هذا النحو يعد غبناً وتسطيحاً للصراع ينطوي عليه تساو فوزي مصير تاريخي لا شأن للفلسطينيين به، ومن ثم ضياع للحقوق الفلسطينية المغتصبة.

(ب) مقتل الأبوين:

وفـي محاولة للتأكيد على القدر التاريخي الذي لاحق الطرفين على مدار الزمن، حاول ميخائـيل أن يبرز ضحايا الصراع فوزي الحروب والعنف، وكأنهم يشاركون فوزي صياغة خطة الصراع الذي لا يلتقي، والذي يلقى بظلاله على الأبناء الذين فقدوا أباءهم، فقد راح الأبـوان إلى والفلـسطيني ضـحية العـنف، ويبقـى "زئـيف/ بدير" البطل وحيداً يحصد ثمار العـنف والحـروب، حيث قتل الأب إلى فوزي حرب سيناء، بينما كان زئيف فوزي الثامنة من عمره:

"قتل أفرايم أبشتاين... فوزي حرب سيناء، وكان زئيف وقتها قد أكمل الثامنة من عمره"[1].

أما أبوه الفلسطيني "رشيد" فقد قتله الموساد وهو جالس فوزي إحدى المقاهي:

"مـنذ سـنوات قام عملاء إسرائيليون بتصفية رشيد زوج نبيلة وأبا سناء وكريم، وهو جالس فوزي المقهى"[2].

وهكـذا، كـان مقـتل الأبـوين محاولـة لوضع الحقوق الفلسطينية على قدم المساواة مع الحقـوق الإسرائيلية، إن كان هناك حقوق. وهي محاولة لم يجتنبها الكثير من الصواب حتى وإن كانـت بهـدف التحذير من استمرارية الصراع على هذا النحو، لا سيما وقد كان الأب

(1) שם، (עמ' 39).

(2) שם، (עמ' 11).

إلى ضحية لحرب استعمارية قام بها الجيش الإسرائيلي من أجل احتلال أرض الغير، أما أبوه الفلسطيني فقد قتله الموساد، وهو يدافع عن أرضه المغتصبة، وعن وطنه السليب، ومن ثم فإن مساواة من هذا النوع تأتى أيضاً فوزي إطار تسطيح الصراع، وتغييب الحقوق الفلسطينية الواضحة.

(ج) الأسرتان الفلسطينية واليهودية:

وفى إطار القدر التاريخي الذي حاول الكاتب تعميقه فوزي هذه الرواية، يجر ميخائيل طرفي الصراع إلى حوارات غير ممكنة بل ومستحيلة، وهى محاولة جعلته يصيغ هذا الحوار بين أسرتين إحداهما يهودية والأخرى فلسطينية. وحتى يستقيم هذا الحوار، ظهرت الأسرة الفلسطينية فوزي ندية واضحة بالنسبة للأسرة اليهودية، وهى ندية تتناقض تماماً مع الصورة النمطية السلبية التي أسبغها ميخائيل على العرب الفلسطينيين، كما بينا سابقا.

فالأسرة اليهودية تنتمي إلى المجتمع الإسرائيلي الإشكنازى وتعيش فوزي ضاحية "دانيا"، أما الأسرة الفلسطينية فلسطيني تنتمي إلى صفوة المجتمع الفلسطيني المثقف والغنى، ولا والتي أفرادها إلى الأسر الفقيرة التي تعانى من فقر الحياة فوزي المناطق المحتلة. وعلى الرغم من أنهم يعانون من مضايقات الاحتلال، فإنهم ينتمون إلى أسرة برجوازية، فالابن مهندس، والابنة طبيبة، والأم ناشطة تجول العالم وتعقد المؤتمرات من أجل المصالحة والحوار بين الشعوب، وكان الأب الفلسطيني مثقفاً ويتحدث الإنجليزية.

ومن هنا، فقد حاول ميخائيل التأكيد على أن طرفي الصراع كانا ضحية للقدر التاريخي وللأحداث العاصفة التي ساقتهما إلى هذا المصير، دون أن يمتلك شجاعة الاعتراف بالحق المسلوب من أحد الطرفين، وكأنه يدفع شعار (النسيان)، نسيان التهجير والقتل والدمار الذي لحق بالفلسطينيين، باسم الفيدرالية الواحدة، التي يمهد لها من خلال هذه الفكرة، فكرة المصير المشترك والقدر التاريخي، دون أن ينقب فوزي دوافع الصراع وأسبابه، حتى إننا نجده يدير حواراً آخر فوزي الرواية بين العدوان الإسرائيلي على المناطق المحتلة وبين الأعمال الفدائية الفلسطينية فوزي إطار منظومة الفعل ورد الفعل، دون أن يعترف أو حتى يمتلك من المصداقية الأدبية، شجاعة الاعتراف بحق مغتصب وبوطن سليب.

ولعلنا نؤكد أيضاً على أن هذا السجال الذي يدور بين العدوان الإسرائيلي والعمليات الفدائية الفلسطينية، كما بينا سابقاً، لم يكن منصفاً أو عادلاً، حتى يمكننا القول بأن الثكل هو نبراس الحياة اليهودية الإسرائيلية كما حاول أن يبين، لأن هناك فارقاً كبيراً بين

"العدوان" و"الدفاع عن الوطن"، ولكنه سجال جاء به ميخائيل رافعاً شعار (الإنسانية) بهدف التنقيب فوزي تداعيات الصراع على الإنسانية فحسب، ولكنه يقصد إنسانية طرف دون الآخر.

(٢) الأم (الأرض الآمنة للعنصر البشرى):

اتخذ الأدباء الإسرائيليون، أو البعض منهم في كثير من الأعمال الأدبية، من المرأة رمزاً للصراع على الأرض، فقد تصارع "عيسو" و "يعقوب" على الأرض الممثلة في "ليئة" في رواية "عيساو" لمئير شاليف. وكانت "المرأة الزانية" رمزاً لأرض فلسطين التي تناوب عليها واطئوها من الأتراك والإنجليز والرومان وغيرهم في فترات مختلفة من التاريخ بحيث لا يمكن القطع بالحق التاريخي لليهود في فلسطين كما جاء في رواية (رواية روسية) لمئير شاليف أيضاً. والمرأة كانت كذلك أيضاً في رواية (لمولخو) لابراهام بيت يهوشواع.

أما المرأة في هذه الرواية، فقد كانت رمزاً للأمن والأمان، فهي رمز للأرض الآمنة التي تحتضن البشر وتسمو بهم، "فقد خصص ميخائيل روايته هذه لكل الأمهات، الأرض الآمنة للعنصر البشرى... فلسفي قصيدة مدح للأمهات الصامدات، وللأمهات اللاتي يضعن أبناءهن فوق كل الأيديولوجيات. إنها قصيدة مدح لريفاه الناجية من أحداث النازي، تلك الأم التي تبنت بدير، الذي ترك في فراشه وهو طفل صغير. إنها أيضاً قصيدة مدح لنبيلة، تلك الأم الفلسطينية، التي قاتلت من أجل أن تعيد إليها ابنها البكر الذي تبنته الأسرة اليهودية"[1].

ومن هنا، فتبقى "الأمومة هي الأمل، والمشاعر، والإخلاص... فقد صاغت الأم البيولوجية نبيلة علاقة حميمة مع ابنها (اليهودي)، ورأت أن كلا الطرفين وقع منهم قتلى سواء داخل المجتمع الفلسطيني أو داخل المجتمع الإسرائيلي، ومن هنا صارت العلاقة بينها وبين زئيف وطيدة وقوية"[2].

لقد دفع ميخائيل، في هذه الرواية، بالأمومة التي تتخطى الأيديولوجيات والقوميات من أجل الأبناء، رافعاً نداء الإنسانية، فلم يكن هناك حدود للحب باسم الأمومة، سواء بالنسبة للأم اليهودية أو الأم الفلسطينية، فلم تحاول إحداهما أن تنأى بزئيف عن الأخرى، حيث طغت الأمومة على كل شئ. ولكي ينجح ميخائيل في ذلك، جاء لنا بامرأة يهودية

---

(1) כשהיונים מתייפחות، שם.

(2) יעל פניני : יונים בטרפלגר، שם.

عاقر نجت بأعجوبة من أحداث النازي والتقطت "بدير" وحولته إلى "زئيف"، وبذلت قصارى جهدها في تربيته حتى صار رجلاً إسرائيلياً ناجحاً. وفي إطار فكرة المصير المشترك، جاء لنا أيضاً بأم فلسطينية فقدت ولدها وعاشت ما يقرب من عشرين عاماً على أمل اللقاء به حتى نجحت في ذلك. وهو أمر يؤكد عليه الموج معلقاً على دور الأمومة في هذه الرواية بقوله:

"إننا نلتقي في هذه الرواية بأمين متعتين في حبهما لابن واحد، فرق التاريخ بينهن، ولم تكن لدى إحداهن رغبة في الفوز به دون الأخرى، بل أغدقت كل واحدة منهن بحب وفير على هذا الابن، وهو الحب الذي تحطمت من أجله الحدود لديهن، كما وصفه ميخائيل بنفسه"[١].

ويطالعنا القاص في الرواية بالعلاقة الوطيدة التي ربطت بين "زئيف" وأمه اليهودية التي كرست حياتها من أجله:

"بذلت ريفاه قصارى جهدها في تربية زئيف. . . حيث كانت ريفاه، التي تعيش الآن في مؤسسة اجتماعية، تخشى عليه من متاعب الحياة التي ألمت بها. لذا، فقد بذلت ما في وسعها من أجل تربيته"[٢].

ومن جانبه كان زئيف مرتبطاً بها ارتباطاً وثيقاً بعد أن فقد أباه اليهودي في حرب سيناء، فكان يقول:

"لم يستطع أحدنا أن ينفصل عن الآخر. . . فقد كانت بالنسبة لكي، هي الأم والسكن والأسرة"[٣].

وهكذا، كانت الأم اليهودية بالنسبة لزئيف هي العنصر الآمن، فقد أحبها وأخلص لها طوال حياته وكان أقرب الناس إليها في مرضها، ولم يتخل عنها، فهي وطنه الحقيقي كما قالت أمه الفلسطينية:

"لقد انجرف مع الطوفان، ورسى على شاطئ الأم اليهودية، التي كانت بالنسبة له هي الوطن الحقيقي، وليس فلسطين أو إسرائيل"[٤].

---

(1) ב. אלמוג: ביקורת ספרים על יונים בטרפלגר של סמי מיכאל، שם، (עמ'3).

(2) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר، שם، (עמ'23).

(3) שם، (עמ'27).

(4) שם، (עמ'57).

ولعلنا نلاحظ هنا رغبة ميخائيل في تخطى حدود الوطن إلى ما هو أسمى، إلى الأمومة أو الأرض الحقيقية الآمنة، ولكن السؤال هنا، لماذا كانت الأم اليهودية هي الوطن الحقيقي وليست العربية؟ هل لأنها التي ربته؟ أم أنه انحياز من جانب الكاتب لبنى جنسه؟ أم تأصيل للوجود الإسرائيلي وتأثيره في المنطقة؟ إنها تساؤلات لم يكف الإجابة عنها باسم الرغبة أو الدعوة لتخطى حدود المعقول والكف عن الصراع باسم الإنسانية، فهي إجابات لا يمكن قبولها بالنسبة لطرف سليب الحقوق والأرض رغم محاولات ميخائيل للمساواة بين الطرفين، ورغم إيجابية الصورة التي ظهرت عليها الأم الفلسطينية هي الأخرى. لقد ظلت الأم الفلسطينية تبكى ابنها طوال تسعة عشر عاماً:

"لقد بكيت طوال تسع عشرة سنة، آلاف من الليالي والأيام"[١].

وعندما وجدته لم تستطع الحوار معه، ففي أول لقاء بينهما كان زئيف يتحدث الإنجليزية مع أبيه رشيد، بينما هي لم تعرف تلك اللغة، التي وقفت حائلاً بينهما، فكم كانت في شغف لمعرفة ماذا يقول ابنها التي افتقدته طوال هذه السنون، لذا فقد قررت أن تتعلم الإنجليزية من أجل ابنها:

"لقد قررت أن أتعلم. إنني مثل إنسان استيقظ فوجد نفسه في قلب البحر وحيداً، فكان عليه أن يصل إلى الشاطئ وهو يسبح. فإما أن يتعلم السباحة أو يغرق. إن شاطئي هو الدراسة"[٢].

لقد تخطيت الصعاب وتعلمت الإنجليزية في الكبر، وتمكنت منها من أجل ابنها، فهي لا تعرف العبرية وهو لا يعرف العربية، ومع ذلك صارت بينهما علاقة وطيدة وقوية وتبادلا الخطابات فيما بينهما، أما ابنها فقد شعر بانجذاب شديد نحوها:

"شعرت برابط شديد نحوها"[٣].

ومن خلال تلك التضحيات التي تحملتها الأم الفلسطينية يمكن القول: "لقد بقى صوت الأم الفلسطينية في هذه الرواية هو الدوي الهائل الذي يسمع من بين الأصوات الأخرى... فقد استجابت لقلبها وتمكنت من الإنجليزية وتحولت إلى ناشطة سلام، وأعادت بمبادرتها تلك العلاقة مع ابنها البكر"[٤].

(1) שם, (עמ'55).

(2) שם, (עמ'55).

(3) שם, (עמ'73).

(4) יפעת וייס: שיבה בהמשכים, שם.

وبعدها، تتعدد لقاءات زئيف بأمه العربية التي تخبره بأن اسمه الحقيقي "بدير":

"بدير، هذا هو اسمك... فهو يذكرني دائماً بالبدر في السماء. ياليتك تعلم، كم بحثت عنك بين النجوم"(١).

وإمعانا في معاني الأمومة النبيلة، حاول ميخائيل أن يبعث برسالة مفادها أن الأمومة أسمى من أي صراع أو أية أيديولوجية. فقد وجدت الأم ضالتها، وحاولت التقريب بين "بدير/ زئيف" وأخوتيه "سناء وكريم"، ولم ترغمهما على هذا، بل فكرت في العيش بمكان محايد بعيداً عن الصراع والقوميات، وكانت على استعداد للتضحية بأي شئ دون أن تتنازل عن أبنائها الثلاثة:

"الآن، ليس في استطاعتها التنازل عن زئيف، كما ليس في استطاعتها التنازل عن سناء وكريم... ولكنها مستعدة لترك بيتها مرة أخرى من أجلهم... إنها على استعداد للعيش في مكان محايد. ولكن أين؟ ومن يقبلها؟ فالعالم العربي تخلص لفلسطين وملئ بالفلسطينيين. وأوروبا بعيدة وباردة. وبالتفكير مرة أخرى أدركت أن هذا حل أحمق"(٢).

ولكن ميخائيل يحاول باسم الأمومة والإنسانية، أن يبتعد عن الواقع الحقيقي. فقد هيئ له أن الأم الفلسطينية تستطيع أن تترك وطنها وأرضها من أجل الأمومة، وهي التي تدفع بأبنائها إلى الموت من أجل الوطن السليب، حتى وإن كان هدف ميخائيل هو السمو بالإنسانية ودرء الصراع، فإن هذا يتناقض مع رغبة آلاف الأمهات الفلسطينيات في الشتات في العودة إلى أرضهن.

ومن جانبه "بذل زئيف كل ما في وسعه من أجل أن يحمل بكل حب وقوة ذلك الحمل الممزوج غير الممكن، منذ أن دخلت أمه نبيلة إلى حياته، حيث صارت علاقتهما حيوية وعظيمة في مقابل الواقع الفلسطيني الإسرائيلي الوحشي والمستمر، حيث الاحتلال من جانب والمقاومة من جانب آخر. لقد حاول ميخائيل أن يعكس واقع الأرض الدموية التي يعيش عليها شعبان"(٣)، من خلال أمين لابن واحد نجح في حبهما وجمعهما معاً، ولم يكن لديه سؤال ماذا يفعل ولما كل هذا:

"لقد كان شغلها الشاغل طوال الوقت هو، هل يشعر بأنني أمه أم لا؟ فما كان في

---

(1) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר، שם، (עמ'87).

(2) שם، (עמ'134).

(3) יעל פניני: יונים בטרפלגר، שם.

عينيي ريفاه كان أيضاً في صوت تلك المرأة، رجاء وتضرع من جانب وخوف من جانب آخر "[١].

وهكذا، كانت الأمومة طاغية فوق الصراع وسامية فوق الأيديولوجيات دفع بها ميخائيل كرسالة لكل الأمهات لكي يحافظن على أبنائهن. ولكن يبقى السؤال، في أي اتجاه بهذه الرسالة، هل إلى الجانب الفلسطيني أم الإسرائيلي؟ وهو سؤال نستطيع الإجابة عنه إذا لاحظنا أن أحلام الأمومة في هذه الرواية، تتناقض مع أحلام الأبوة التي مات بسببها الأب الفلسطيني:

"رشيد رجل، شكلت وعيه الثقافة الذكورية، فقد نما في قصر من الأحلام العربية، إمبريالية فخمة، مقاتلوها غلاظ أشداء "[٢].

أما أحلام الأمومة فهي أحلام تنبذ الماضي الذي بني بالدم والنار وتفكر في الحاضر والمستقبل: "لقد أرادت أن ينصت إلى لغة أحلامها، أحلام أم وليست أحلام ماضي بنى ودمر بالدم "[٣].

وهكذا نستطيع القول بأن هذه الرسالة قد تكون موجهة للأم الفلسطينية فحسب، وهو أمر يتناقض مع حقيقة الصراع وتداعياته كما جاء بها ميخائيل، وقد تكون موجهة للأمومة، بصفة عامة، التي يمكن من خلالها أن نرى كيف يكون الوطن وكيف نتماثل مع الأمومة، "التي هي من وجهة نظر ميخائيل الاحتمال الوحيد للتغلب على التقسيم الشائع لدى الرجال الذي يقسم العالم إلى شطرين هما الأشرار والضحايا، والبحث عن أمر آخر... وبناء على ذلك فهو يضع مواجهة بين النساء اللاتي يبعثن الحياة وبين الرجال الذين يقتلون الحياة "[٤].

(٣) ازدواج الهوية:

لم يعتني ميخائيل، في هذه الرواية، بالقضايا الشائكة الممتدة عبر عقود عديدة منذ بدء الصراع بقدر ما حاول التحذير من هذا الصراع على المستويين النفسي والاجتماعي، لذا فقد جاء لنا ببطل أشبه بالجبل الذي يحمل فوق كاهله هموم وطنين، إن صح التعبير، بحكم

---

(1) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר، שם، (עמ'72).

(2) שם، (עמ'56).

(3) שם.

(4) שם، (עמ'4).

انتمائه بالنشأة إلى المجتمع الإسرائيلي، وبالدم إلى المجتمع الفلسطيني، فقد كانت اللحظة التي عرف فيها "زئيف/ بدير" أنه فلسطيني بمثابة الصدمة التي شطرته إلى نصفين متضادين يحملان من الحروب والذكريات والتاريخ والأحداث والعنف والثكل ما يدفعهما إلى الدوران في حلقة مفرغة من الكراهية والانتقام.

"إن كل أنواع الأساطير المتعلقة بالتضحية ألقيت على كاهل هذا البطل، لاسيما وأنه الضحية الحقيقية في هذه الرواية وهو يبحث عن حقيقة هويته، فهو في الواقع نبراس الثكل الفلسطيني الإسرائيلي، سواء أكان يهودياً أم عربياً"[(1)].

"لقد وقع زئيف بين ثقافتين، إحداهما فلسطينية والأخرى إسرائيلية، ورغم أنه يشعر بكينونته اليهودية والإسرائيلية، إلا أنه تكيف مع الأسرتين ومع الثقافتين. . . فأقام علاقة حميمة مع أمه الفلسطينية، وعاش بسلام مع أسرتيه. وهذا كله يمثل خلفية للصراع في تلك البقعة من الأرض: أعمال المقاومة، وانفجار حافلات، وعالم من المحتلين فهي مقابل من احتلت أرضهم"[(2)].

وقد حاول ميخائيل من خلال هذا البطل أن يجر طرفي الصراع إلى حوار غير ممكن بل ومستحيل من خلال فانتازيا أو صياغة لشخصية مزدوجة الهوية لم تحسم بعد كينونتها، هل هي فلسطينية أم إسرائيلية؟ إنه انعكاس حقيقي وطبيعي لحالتي الصراع والاحتقان في كلا المجتمعين الفلسطيني والإسرائيلي.

"ويمكن القول، إن هذه الرواية حملت الكثير من الرؤى المتعددة، فالقصة الإسرائيلية، وكذلك الفلسطينية هما قصة واحدة يعيش فيها زئيف بهوية واحدة، هي الألم واليتم فحسب. . . إن زئيف البطل هو نموذج، سواء أكان شخصية عربية أم يهودية، يتطلب من الجميع استيعابه، ليبقى السؤال المطروح: إلى أي حد تتشابه دماء البشر؟"[(3)].

لم يكن فزع الانشطار إلى جزئين أمراً هيناً، بل كان لعبة تعذب فيها "زئيف" وتساءل، من أجل من هذه اللعبة؛ وكيف يصبح، فجأة، فلسطينياً مسلماً بعد أن كان إسرائيلياً يهودياً:

"من أجل ماذا هذه اللعبة؟ إنني ينتهي إسرائيلي. إذ أنني لا أستطيع أن أكون فلسطينياً

---

(1) יובל אביבי: בלי תוספות בבקשה, שם.

(2) דבורה רם: יונים בטרפלגר_ סמי מיכאל، www.akatar.com/9_sefer.htm

(3) יובל אביבי: בלי תוספות בבקשה, שם.

مسلماً. فإذا ارتبطت بأسرة نبيلة لاعتبروني في إسرائيل خائناً، وعلى الجانب الآخر سأكون محل شك"(1).

وهكذا، يبدو أن ميخائيل وضعنا أمام جدال فلسفي، حول هوية الإنسان وهل الهوية تكون بالنشأة أم بالدم؟ وهل من الممكن أن يحمل الإنسان هويتين معاً؟ وهل تطغى إحداها على الأخرى؟ إنها تساؤلات حاولت أن تجيب عنها الناقدة الإسرائيلية شيرا عنبر، ولكنها فشلت، حيث تقول:

"أثارت قصة زئيف ونهايتها المدهشة، موضوعات عديدة جديرة بالبحث، فقد أثارت أسئلة أخلاقية فيما يتعلق بهوية الإنسان، والصراع غير المحتمل بين دولة إسرائيل والفلسطينيين، وأظهرت كيف تكون العلاقات مختلفة إلى هذا الحد بين أبناء الأسرة الواحدة. هذه القصة تبحث في المركب أو العنصر الذي يمكن أن نعتمد عليه في تشكيل هوية الإنسان، هل هو أصل الإنسان ونسله، أم البيئة التي نشأ فيها وتعلم؟"(2).

ويجيب ميخائيل عن هذا السؤال، في هذه الرواية، على لسان القاص بقوله:

"يولد الجميع كوعاء فارغ، والبيئة والدراسة يشكلان الفرد. أما الأصل والنسل والجذور والجينات فهي أمور غير مهمة، فهو إسرائيلي، ويهودي"(3).

ويحاول ميخائيل فض التنازع الرهيب في نفسية البطل المزدوج الهوية بكل سهولة ويسر، فهو هنا يلغى الدم والنسل، ويغتصب الفرد مثلما اغتصبت الأرض، ويحكم على البطل قبل أن يحكم على نفسه، ويختار له الطريق ويحدده، لاسيما وأنه يطلق عليه منذ الصفحات الأولى للرواية "زئيف"، ولم يذكر "بدير" سوى مرتين أو ثلاثة. وربما كانت إجابة ميخائيل غير كافية أو مقنعة "فهل معنى أن زئيف نشأ وتعلم كيهودي وشعر كذلك، أنه أصبح يهودياً، حتى وإن ولد لأسرة فلسطينية؟ وماذا تمثل الأسرة الفلسطينية فهي حياة زئيف؟ وإلى أي حد تكون أهميتها؟"(4).

وتأخذ هوية البطل شكلاً معقداً فيما يتعلق بعلاقاته مع الآخرين، ففي تصارع نفسي رهيب يخبر "زئيف" محبوبته "عانات" قبل أن يتزوجها بأنه عربي:

(1) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר، שם، (עמ'25).

(2) שירה ענבר: על יונים וזאבים، שם، (עמ'3).

(3) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר، שם، (עמ'43_44).

(4) שירה ענבר: על יונים וזאבים، שם، (עמ'2).

"لقد خدعتك وقتاً طويلاً، ولم أخبرك بحقيقة أنني عربي "[1].

فتندهش عانات، حيث يأخذها ميخائيل في جدلية معقدة وسجال متجدد ما بين النشأة أم الدم، ولكنها تؤكد له على أنه يهودي حتى الثمالة:

" ما هذا؟ سألته عانات... ريفاه وأفرايم هما والداك الحقيقيان، لأنهما اللذان ربياك. ألم تقل لوالديك الحقيقيين أنه من العبث أن يستيقظ إنسان بعد ثمان عشرة أو تسع عشرة سنة؛ ويجد أمه التي عرفها ليست هي أمه الحقيقية، وأن الدولة التي نشأ بها هي عدوه "[2].

وتضيف "عانات" قائلة ومعبرة في دهشة عن هذا الموقف بقولها: "ماذا أصابك سيدي. إنني أحبك، ولكن يجب أن تعرف أنني لن أصبح عربية من أجلك... ولن أصبح زوجة لعربي "[3].

فيجيبها زئيف: "هناك في العالم ما يقرب من مائتين مليون عربي، وهم ليسوا في حاجة لعربية أخرى... ولا يوجد من يجبرك على أن تكوني كذلك دون رغبة منك. فنحن ليسوا معنيين بهندسة الهويات "[4].

ولكن "عانات" ترى أن الأمر لا يتعلق بهويته فحسب، ولكن الأهم هو ماذا يريد زئيف نفسه؟ وكان عليها أن تتزوجه حتى تواجه علاقاته التي تقوى مع أمه الفلسطينية، ولكن زئيف يؤكد لها أن والديه الحقيقيين هما هذان الفلسطينيان: "هذان هما والداي الحقيقيان "[5].

ومن جانبها لم تقتنع عانات بتلك الهوية، بل تؤكد له على أنه يهودي إسرائيلي وأن والديه الحقيقيين هما اللذان ربياه، وأن وطنه الحقيقي هو الوطن الذي نشأ فيه وتربى على تقاليده. وهو سجال يأخذنا إلى سؤال آخر حول إلى أي مدى تصل حدود الهوية سواء أكانت يهودية إسرائيلية أم عربية فلسطينية؟ لاسيما وأن زئيف لم يحدث وأن اختار هويته فقد بقي، طوال الرواية مخلصاً للهويتين معاً ونجح فهي حب أسرتيه معاً.

---

(1) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר، שם، (עמ'71).

(2) שם، (עמ'72).

(3) שם، (עמ'80).

(4) שם.

(5) שם، (עמ'72).

ويمكننا القول إنه "بقى غير واضحاً، يتحرك في عالم القصة، قصة الواقع، دون أن ينجح في التصالح مع النفس ويجدد ذات مرة هويته، لكنه بقى مع قناعاته المزدوجة، وبنفس راضية "(1).

لقد تجرد من القيود التاريخية المكبلة؛ "فطالما أن الأمر ممكن، فقد تحرر من قيوده التاريخية المزدوجة "(2)، فمنذ تلك اللحظة التي عرف فيها حقيقته "وقد تحولت حياته إلى فرقعة بلا توقف، وخيم خطر الانهيار من فوقه "(3)، رغم أنه كان يتصرف بنوع من الحيادية المدهشة مع هويتيه الاثنتين، وكأنه ترك الواقع أن يسوقه إلى مصير لا يعرفه، يبدو أنه اقتنع به دون أن يدركه، فلقي حتفه في نهاية الرواية بفعل تلك القيود التاريخية التي تحرر منها، وربما كان هذا هو المخرج الوحيد الذي حل مسألة الهوية للبطل الذي عانى ويلات الواقع المرير الذي عاشه، واقع الصراع لشعبين يفتك كل منهما بالآخر كما يقول:

"ها هم اليهود والعرب يفتك كل منهم الآخر . . . ضحك زئيف قائلاً: إنني الآن أنتمي لكلاهما "(4).

وهكذا، حاول ميخائيل أن يعكس الواقع الحقيقي للصراع في مسألة هوية البطل المزدوجة، وهي مسألة ربما حاول أن يعكس من خلالها رغبته في نبذ هذا الواقع الأليم، وقد يكون ذلك رغبة منه في تأصيل الوجود اليهودي على هذه الأرض، خاصة وأنه لم يقو على الدفع بالبطل باتجاه الهوية العربية، فعلى العكس فإنه يميل بالبطل إلى ناحية الهوية الإسرائيلية أكثر، لاسيما وأنه يطلق عليه طوال الرواية "زئيف" وليس "بدير" وهو اسمه الحقيقي، وهو أمر يؤكد عليه ميخائيل على لسان القاص من خلال أم البطل الفلسطينية، التي اقتنعت تماماً بأنه سيختار إسرائيل:

"لم يكن لديها شك، في أنه لو أجبر في يوم من الأيام على الخيار بينهما وبين إسرائيل، لاختار إسرائيل "(5).

وهو أمر يتضح أيضاً في صياغة ميخائيل لحوارات الهوية، هوية البطل، فعلى الرغم

---

(1) ב. אלמוג: ביקורת ספרים על יונים בטרפלגר של סמי מיכאל، שם، (עמ'5).

(2) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר، שם، (עמ'28).

(3) שם، (עמ'40).

(4) שם، (עמ'7).

(5) שם، (עמ'98).

من أن زئيف ارتبط بأمه الفلسطينية وأحبها وأحب أخوته، وكان يتقابل مرات عديدة مع أمه "نبيلة" سراً وتكفل بمصاريف علاجها بأمريكا، فإنها كانت أم بالتبني:

"لقد تبناها كأم، تماماً مثلما تبنته ريفاه كابن"[1].

ولكن "نبيلة"، الأم الحقيقية، لم يعنيها ذلك فقد اقتنعت بقدرها، حيث وجدت ولدها المفقود، وهو ما تمنته فحسب، وأشفقت عليه وأدركت بفطنتها أنه في وضع صعب ومرير، خاصة وأن لديه ولدا وزوجة إسرائيلية، ووطنا ليس بالسهولة أن يهجره. إنه قدر أشبه بالطائرة الورقية التي بلا خيط، كما تقول الأم الفلسطينية في هذه الرواية:

"لدى شعور بأنني أركض وراء طائرة ورقية، ويبدو لي أنني أمسك بالخيط في يدي. هذا هو قدرنا المغبون، يا ولدى، تماماً مثل طائرة ورقية تهبط من أعلى بدون خيط لها، ثمة خيط أي خيط"[2].

وفي إطار الحيادية التي حرص عليها زئيف كان يعترف بأن "نبيلة" هي أمه، فهي حقيقة لا يمكن إنكارها، وكأنه يناقض رغبة القاص في أنها أم بالتبني: "نبيلة هي أمي. إنها الحقيقة التي لا أستطيع محوها"[3].

وفي نفس الوقت، يأخذنا القاص في اتجاه مشاعر مزدوجة ومترددة، فقد كانت مشاعره تجاهها مختلفة عن مشاعره تجاه "ريفاه" الأم اليهودية:

"لم يستطع أن يشعر تجاهها بمشاعر ابن تجاه أم، مثلما كان يشعر تجاه ريفاه"[4].

ولعلنا نلاحظ مرة أخرى، أن التردد والحيرة كانت في اتجاه الهوية العربية فقط، وهو أمر يعكس نية القاص الحقيقية، التي انعكست هذه الحيرة على لسانه، وكأنه يصف زئيف وأحاسيسه من ناحية، ويؤكد على المثل العليا التي تعلمها وحالت دون إنكار أمه العربية من ناحية أخرى.

وهو أمر يأخذنا تباعاً إلى رغبة ميخائيل في تسطيح الصراع، وتهويد ما هو ليس بيهودي، حتى وإن كان إنساناً، وهو ما يعكس أيضاً إحساساً دفيناً لدى ميخائيل بغلبة الحق الفلسطيني على الحق الإسرائيلي، الذي يقابله في الرواية بغلبة الهوية اليهودية على

(1) שם، (עמ'86).

(2) שם، (עמ'101_102).

(3) שם، (עמ'172).

(4) שם، (עמ'174_175).

الهوية العربية لدى البطل. وهو ما يتناقض أيضاً مع اعتراف ميخائيل نفسه على لسان القاص بأن البطل عربي مسلم طبقاً للشريعتين اليهودية والإسلامية:

"ماذا لو عرفوا بأن الجالس بجوارهما هو عربي مسلم طبقاً للشريعتين اليهودية والإسلامية"[1].

وربما يأخذنا هذا الأمر مرة أخرى إلى نوع من الازدواجية لدى الكاتب نفسه، الذي عاش في أحضان المجتمع العربي سنوات طوال قبل أن ينتقل إلى فلسطين ويصبح إسرائيلياً، حيث يتضح هذا في التناقض الذي وقع فيه خلال وصفه للشخصيات العربية وفي معالجته لهوية البطل، فربما يشعر القارئ، في أحيان كثيرة، أن ميخائيل نفسه هو المتحدث، وهو الذي وقع في فخ الصراع.

وربما تأخذنا هوية البطل المزدوجة أيضاً إلى الواقع الذي يعيشه عرب إسرائيل بكل مشاكله وإشكالياته، وهو الواقع الذي يفرض سؤالاً قد يصعب الإجابة عنه، هل انتماء الإنسان يكون للواقع الذي يعيش فيه أم للمكان الذي ولد فيه؟

إن فكرة المصير المشترك التي تحدث عنها ميخائيل وصاغ من أجلها هوية البطل على هذا النحو، لم تنبع عن قناعة كاملة بحق الفلسطينيين في الصراع، فهو يساومهم على الولد والأرض، ورغم أنه من بين قلة قليلة دعت إلى إقامة دولة فيدرالية بين الفلسطينيين والإسرائيليين دون أن يحدد لنا ملامح هذه الفيدرالية، فإن تفاعلاته مع الواقع الإسرائيلي، على مدار تلك الرواية، تدفع به في اتجاه قائمة "أدباء صهيونية الحد الأدنى"، إن صح التعبير، أي هؤلاء الذين يحسبون على ما يسمى باليسار الإسرائيلي ويضعون خطوطاً حمراء لتنازلاتهم، فهم مازالوا يعيشون تحت تأثير الثقافة الصهيونية، وإن بدوا مخالفين لسياستها، وهو أمر يبدو واضحاً في الحديث الذي أجرته معه الصحفية الإسرائيلية "داليا كاربيل"، ونشرته في صحيفة "هاآرتس" تحت عنوان (أديب تحت تأثير).

وربما كانت "كاربيل" صادقة إلى حد بعيد، فلم يفق ميخائيل بعد من غيبوبة الصهيونية ولم يسلم بوضوح ويعترف بحق الآخر رغم اعترافه بنديته، وأبقى الأمر ملتبساً، فيما يتعلق بفكرة المصير المشترك، وفيما يتعلق بهوية البطل التي صارت معضلة لم يستطع ميخائيل حلها، فقضى عليه في نهاية الرواية، في إشارة إلى يأسه من حل هذا الصراع المزمن، وصعوبة تحقق تلك الفيدرالية التي يحلم بها، وإلى الوضع المأساوي الذي آل إليه

(1) שם، (עמ'179).

طرفا الصراع، فجرفتهما عجلات العنف دون أن يقوى أحدهما على وضع العصا في تلك العجلات.

ثالثاً: ثقافة العنف ونبذ السلام:

حاول ميخائيل، في هذه الرواية، كما قلنا سابقاً، أن يجر طرفي الصراع إلى حوارات غير ممكنة، بل ومستحيلة على أرض الواقع أو ساحة المجابهة، وفشل في هذا فشلاً ذريعاً، حيث تمكنت ثقافة العنف من طرفي الصراع، نتيجة تراكمات تاريخية حبلى بثقافة الكراهية والعنف المتبادل، حملها جيل بعد جيل، لتبقى النفس البشرية أسيرة لأحداث تاريخية حفرت في الذاكرة أياماً من الألم والثكل واليتم، وهي أمور يصعب مداواتها برواية يكتبها أديب أو حل نظري يوقع عليه طرفا الصراع فحسب.

إنها أمور تحتاج إلى محو تام لثقافة العنف التي تغلغلت في النفس البشرية، وكادت أن تحطمها ودفعتها إلى نبذ السلام، عبر عنها ميخائيل في مساواة غريبة بين طرفي الصراع أو بين صاحب الأرض ومغتصبها، أو بين الظالم والمظلوم. ويبدا أنه يسمو بالنفس البشرية التي يجب من أجلها أن نسمو فوق كل الأيديولوجيات والقوميات، ورفع شعار (شجاعة النسيان) دون أن يحاكم السبب، ودون أن يمتلك (شجاعة الاعتراف) بأن البيت والأثاث والولد الذين صاروا لمهاجرين يهوديين جلبتهما الوكالة اليهودية إلى حيفا عام ١٩٤٨ هما لهذين الزوجين الفلسطينيين اللذين طردا من بيتهما عنوة، ليحلا ضيفين في بيتهما بعد تسعة عشر عاماً.

إن النفس البشرية التي تمتلك مثل هذه الشجاعة ـ شجاعة نسيان وطن ـ ليست بالنفس السوية، في مقابل النفس السوية التي لا تمتلك شجاعة الاعتراف بحق الغير. وهو أمر يمكننا معالجته، عبر الرواية، من خلال المحاور التالية:

(١) ثقافة العنف:

امتلأت صفحات الرواية بالكثير من مشاهد العنف المتبادل بين قوات الاحتلال الإسرائيلية وحركة المقاومة الفلسطينية التي يمثلها النشطاء الفلسطينيون، الذين يقومون بعمليات استشهادية داخل إسرائيل، رداً على الممارسات الوحشية الإسرائيلية. وقد أرجع ميخائيل كل هذا إلى ثقافة العنف التي تلقي بظلالها على طرفي الصراع حتى تسممت الأرض وفسد الهواء:

"لم تبلغ المسيرة نهايتها بعد، فمازلنا، في نفس الوقت، في مرحلة الصقل. إننا

نستخدم الكرة الأرضية كما لو كانت ساحة للتدريبات . . . ولتجارب القنابل والقذائف . . . فسممنا بهذا الهواء والأرض . وفى نهاية المسيرة ستصبح الأرض مزبلة متعفنة ، يتكاثر فيها الدود والصراصير وجهيض البشر "[1].

وقد آلت الأرض إلى هذا الوضع بعدما تفشت ثقافة العنف وفشل البشر في نبذها ، حتى جفت الأرض وندر الماء (السلام) :

" عندما لا يوجد نبت ، لا يمكن أن نحصد زرعاً . ربما لأن الأرض متعفنة ، وربما لأنه لا يوجد ماء كاف ، وربما لا يوجد ماء في الأصل . ولا يمكننا أن ننبت زرعاً بدون ماء "[2].

وهكذا تبدو الأرض في حاجة إلى (سلام) ، وكأن البشر يسممونها بأفعالهم ، فهي تنبذ العنف وتدعو للسلام ، ولكن البشر ينبتون بذور العنف فيحصدون الموت . هكذا ، قالها ميخائيل دون أن يحاكم السبب ـ كما ذكرنا سابقاً ـ فقد تعلم زئيف من المجتمع الإسرائيلي ثقافة العنف ، وعلم من خلالها أن العرب يحيكون المؤامرات ضد اليهود :

" لقد كان مؤمناً ، كما علمه المجتمع ، بأن العرب يحيكون المؤامرات للقضاء عليهم ، هو وريفاه وعانات "[3].

وكانت هذه الثقافة سبباً في بناء ماض من الدم والنار :

" كانت تريده أن ينصت للغة أحلامها ، أحلام أم بعيدة عن ماض بنى بالدم أيضاً "[4].

وعلى الجانب الإسرائيلي كانت ثقافة العنف أعمق وأعمق ، لاسيما وأنهم صانعو العنف ومحبوه ؛ فيقول ريشت الأب الروحي لزئيف : " يجب أن نمحقهم . . . ليس هناك حل آخر "[5].

وقد قسمت هذه الثقافة العالم إلى أثنين ، هما الأشرار وضحايا الأشرار : " ينقسم العالم ، يا نبيلة ، إلى قسمين . قسم يعيش فيه الأشرار ، والآخر يعيش فيه ضحاياهم "[6].

وكنتيجة لهذه الثقافة صار الصراع المتشبع بالكراهية ديانة جديدة لها كهنتها الذين يقدمون مزيداً من الضحايا على مذبح العنف :

---

(1) שם، (עמ'163).
(2) שם، (עמ'217).
(3) שם، (עמ'48).
(4) שם، (עמ'56).
(5) שם، (עמ'182).
(6) שם، (עמ'157).

"لقد تحولت تلك الدولة الصغيرة إلى إمبراطورية من الأخبار المفجعة حول العنف . . . وصار الصراع المتشبع بالكراهية كنوع من ديانة جديدة "(١).

ولعلنا نلاحظ أن ميخائيل يطلق الأحكام المطلقة حول العنف وثقافته التي اجتاحت المجتمع دون أن يحدد من هؤلاء الكهنة القائمين على تغذية المجتمعات بتلك الثقافة، وبدا وكأنه يساوى في غرابة شديدة بين طرفي الصراع. بل إنه وضع الجانب الفلسطيني في قفص الاتهام، ولمح إلى أن الانتفاضة الفلسطينية قد أفسدت كل شيء، وكأنها قامت كنبت شيطاني لا أساس له، ولم تقم كرد فعل للممارسات الإسرائيلية الاستفزازية:

"موجة أخرى من الصراع بين الشعبين هددت ذلك الهدوء الذي حط على الجميع . . . حيث كانت تلك هي الشهور الأولى من اندلاع الانتفاضة، تعاظم فيها العنف بين الجانبين "(٢).

وقد ألقت هذه الثقافة بظلالها أيضاً على نفسية الأطفال الفلسطينيين، فها هو "سهيل" حفيد الأم العربية "نبيلة"، يحلم بكوابيس فظيعة منذ أن قتل صبيان من جيرانه:

"بدأت بعض التغيرات المقلقة تبدو على سهيل، منذ أن قتل صبيان في الشارع الذي يقطن فيه. فقد أخذ يعانى من كوابيس ليلية، وحكت سناء في حيرة وألم أنه عاد يتبلل في فراشه "(٣).

ويعبر سهيل عن جيل كامل من الأطفال الفلسطينيين الذين يعانون من ذلك الوضع النفسي المخيف، فحالته هي حالة سبعين في المائة من جيله:

"يقولون إن حوالي سبعين في المائة من الأطفال يعانون من شيء ما أشبه بالصدمة. إن سهيل يتصرف مثل معظم أبناء جيله "(٤).

كما ألقت تلك الثقافة بظلالها على نفسية المرأة الفلسطينية أكثر نساء العالم فقداً للأعزاء والأزواج والآباء والأبناء:

---

(1) שם، (עמ' 82_83).

(2) שם، (עמ' 86).

(3) שם، (עמ' 89).

(4) שם، (עמ' 208).

"لقد قتل اليهود أباها وزوجها. وصورت لها الثقافة، التي تغذت عليها منذ صغرها، اليهود كوحوش مخيفة، تنطلق من عيونهم نيران سامة"[١].

ويشبه ميخائيل تلك الثقافة باللغم المزروع، الذي فات أوان التخلص منه، فانفجاره قادم لا محالة:

"تكمن المشكلة في أننا لا نعرف متى سينفجر هذا اللغم، هل عندما نخطو عليه أم عندما نرفع قدمنا من فوقه؟ . . . إن الأمر لا يختلف، فسوف ينفجر بين لحظة وأخرى"[٢].

هكذا، شبه ميخائيل ذلك الوضع باللغم، دون أن يحدد من زرعه؟ ومن الذي عبث بجيل كامل من الأطفال الفلسطينيين، الذين تشربوا تلك الثقافة عنوة، وهم يرون الممارسات الوحشية الإسرائيلية التي تجرى على أرضهم وضد وطنهم. فهي أمور ليس من السهولة أن تمحوها ذاكرة الأيام؛ باسم الغد والسلام ومستقبل أجيال قادمة؛ كما يدعى ميخائيل. فتقول سناء في حوار لها مع زئيف وكأنها تحاور ميخائيل :

"لن يصير سهيل رجلاً طبيعياً ولا سعيداً. فلست أدرى، هل يعود إليه الاستقرار النفسي، ولو لمرة واحدة. . . وبعد كل هذا تركض إلينا فهي حماس وتتوقع أن نفتح لك ذراعينا بكل سعادة"[٣].

(٢) نبذ السلام:

حرص ميخائيل في بداية روايته على عرض تداعيات الصراع وأثاره على المجتمعين، وكأنها محاولة لرأب الصدع الذي أحدثه هذا الصراع المستمر منذ عقود، وبدت ثقافة العنف، أقوى من نداء السلام الذي دعا إليه في هذه الرواية، والتي جاءت كرسالة عبر فيها عن أحلام السلام ونبذ العنف.

ولكنه فشل في ذلك لعدة أسباب، كان أهمها تسطيحه للصراع وانحيازه الواضح للجانب الإسرائيلي، وتغييبه للجانب الفلسطيني، وعدم الاعتراف بحقوقه، حيث أظهر معاناة اليهود في الماضي في مقابل معاناة الفلسطينيين في الحاضر، ولم يجرؤ على القول بأن معاناة اليهود في الماضي لا تبرر عدوانهم وظلمهم للآخرين باغتصاب حقوقهم، والظلم الذي نال منهم لا يمكن أن يصلح بظلم آخر. وبالتالي لا يصير تحقيق المستقبل الأفضل

(1) שם، (עמ'113).
(2) שם، (עמ'121).
(3) שם، (עמ'٢١٠).

للطرفين، رهنا بسلام يغيب الطرف الآخر أو يطالبه بمحو ذاكرته تحت شعار (شجاعة النسيان) الذي تحدث عنها ميخائيل.

إن الطرف الفلسطيني لا ينبذ السلام كما حاول أن يثبت ميخائيل، بل يسعى إليه ولكنه يريده سلاماً عادلاً يعيد الحقوق إلى أصحابها. كما أن تأرجح الطرف الإسرائيلي ما بين السلام تارة والعنف تارة أخرى، يعد من الأمور التي حالت دون أن يجيب ميخائيل عن تلك الأسئلة الملحة التي طرحها في هذه الرواية. فمن المعروف، أن جوهر الشخصية الإسرائيلية يتسم بالتردد والشك تجاه القضايا المصيرية، وهي سمة تعرقل الذاتية الإسرائيلية التي تفشل دائماً في تحديد الوجهة الصحيحة لمستقبلها.

وهو أمر يؤكد عليه السيد ياسين بقوله: " إن العقل الإسرائيلي يمر بمحنة لا شك فيها، ولعل أبلغ ما يعبر عنها ذلك الانفصام الحاد الذي ظهر تجلياته في السنوات الأخيرة بين نزعة العنف والعدوانية واتجاه ينحو إلى الخضوع لمتطلبات السلام، كحل للصراع العربي الإسرائيلي الذي بقي مشتعلاً لعشرات السنين "[1].

وتؤكد عالمة النفس الإسرائيلية " عاميا ليبليخ " على هذا الواقع بقولها: " إنهم يأملون في السلام، ولكن لابد من الاستعداد للحرب القادمة "[2].

وربما يرجع السبب في هذا إلى طبيعة المجتمع الإسرائيلي المعروفة، والتغيرات السياسية المتلاحقة على الواقع السياسي في إسرائيل، حيث إن " إسرائيل تتكون من عدة أمم تتعدد فيها الأعراق والثقافات والاتجاهات الفكرية. فبالإضافة للبنية التقليدية للمجتمع الإسرائيلي من عناصر السفارديم والإشكيناز والصابرا والمهاجرين الجدد والعرب الفلسطينيين، تتزاحم داخل المجتمع الإسرائيلي وتتناحر الأيديولوجيات المختلفة، حيث ينقسم الإسرائيليون إلى يهود متشددين وقوميين ودينيين وتقليديين وعلمانيين وغير ذلك من الفئات، مما أدى إلى تشرذم المجتمع الإسرائيلي وتفتته إلى عدة ثقافات ولهجات "[3]، وهو ما جعل التعامل مع السلام بالنسبة للمجتمع الإسرائيلي على اختلاف طوائفه واتجاهاته، يتم من خلال رؤى غير واضحة المعالم يملؤها التردد والشك.

---

(1) السيد ياسين: محنة العقل الإسرائيلي، صحيفة الأهرام ١١-٩-١٩٩٧، (ص ٢٤).

(2) د. رشاد عبد الله الشامي: عجز النصر – الأدب الإسرائيلي و حرب ١٩٦٧، دار الفكر، القاهرة، ١٩٩٠، (ص ١٠).

(3) د. محمد خليفة حسن: الشخصية الإسرائيلية واتجاهاتها نحو السلام، صحيفة الأهرام ١١-٩-١٩٩٧.

وربما لهذا السبب، كان ميخائيل يدرك تماماً صعوبة تحقيق السلام على أرض المواجهة والعنف، وفى مناخ تسيطر عليه ثقافة العنف والكراهية التي تمكنت من كلا الطرفين، ففي محاولة أخيرة لرأب الصدع، نجده يسوق أبطاله في اتجاه لندن بعيداً عن ساحة التوتر والمواجهة، حيث يلتقي زئيف البطل اليهودي/ الفلسطيني بأمه العربية وأخواته الذين يقابلهم لأول مرة في ميدان ترافلجر بلندن الذي يشتهر بالحمائم رمز السلام، وكأنها دعوة إلى نبذ العنف باسم السلام. وهناك يلتقي الجميع بأسراب الحمام التي لا تخاف الإنسان، بل تداعبه وتقف على يديه وكتفيه، بينما يخاف الإنسان منه ويبتعد عنه.

وربما كان اختيار ميخائيل لهذا الميدان يشير إلى دلائل كثيرة، وهو الميدان الذي شهد معركة (الطرف الأغر) الشهيرة والتي قادها نيلسون ضد الأسطوليين الفرنسي والأسباني منذ ما يقرب من مائتي عام، وامتلأت ساحته بالدماء وجثث البشر، وتحول في الوقت الحاضر إلى رمز للسلام. وهو اختيار يطرح تساؤلات عديدة، أهمها هل السلام يعقب الحرب؟ وهل من الممكن أن يقوم السلام على أنقاض البشر؟ وهل من الممكن أن نتخذ من هذا المكان عظة ودرسا بأن الحروب لا جدوى لها وأن الحروب مهما طال أمدها فإن الإنسانية أبقى وأعظم؟ لاسيما وقد تحول هذا الميدان إلى ساحة الهدوء والجمال، وإلى رمز للسلام، يزوره آلاف السائحين لينشدوا فيه ترانيم السلام ويبكون فيه آلاف البشر الذي راحوا ضحية للحروب التي لا طائل منها.

لقد جاءوا جميعاً من ساحة القتال والتوتر، إلى ساحة الهدوء والجمال الذي تميزت به لندن، فلعل ذلك يشجعهم على السلام والحب:

"لقد جاءوا من المدينة التي عانت من الحصار والاعتقالات والغلق، تلك المدينة التي تحولت إلى ساحة من القتال، والآن يتمتعون بمشاعر الهدوء الذي حط عليهم جميعاً"[1].

وهكذا يبعث ميخائيل بأول رسالة للسلام إلى الجانب الفلسطيني، وكأنه هو الطرف المتعنت الرافض له، ويعقد مقارنة بين رام الله ولندن، حيث العنف والقتال وإغلاق المناطق في مقابل الهدوء والحرية. وهى رسالة سلام لطرف واحد، كان أولى به أن يبعثها إلى الجانب الآخر الذي فرض الحصار وتمرس بالعنف:

"كانت السماء صافية، وتمتلئ بأسراب الحمام الذي يرطب بأجنحته حرارة الجو

(1) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר، שם، (עמ' 203).

الملتهب. . . حيث كان الميدان يضج بالحمام والبشر. . . وكان الحمام يرفرف بجناحيه ويهبط مستقراً على الرؤوس والأكتاف والأذرع، لكي يلتقط الحب من فوق أيديهم "[١].

وفي غمرة السعادة والفرح يصاب "سهيل" بهستيريا الفزع من الحمام، فقد أفزعته رفرفة الحمام وصوته:

"أبعد ذراعيه وصرخ في هستريا. . . فقد أفزعته رفرفة الحمام بأجنحته. . . وأخافته صرخات الفرح التي كانت تطلقها نهاد وأصابته بالفزع "[٢].

وهكذا، كانت ثقافة العنف التي عاشها ذلك الطفل الفلسطيني، وشكلت وجدانه، وأثرت بالسلب على حالته النفسية، سبباً رئيسياً في نبذ السلام والابتعاد عنه فإذا كان الأمل في السلام من أجل هؤلاء الأطفال، أبناء الغد، فما جدوى ذلك وقد نثرت بذور الخوف في نفسيتهم. ويعلق أحد النقاد الإسرائيليين على هذا الموقف بقوله: "لقد التقت الأسرتان في نهاية الأمر. . . وداعب الجميع أسراب الحمام فيما عدا سهيل ابن سناء الذي يعاني نفسياً منذ ولادته في واقع من العنف والخوف من الانتفاضة "[٣].

ولعلنا نلاحظ هنا، أن الخوف ارتبط فقط بذلك الحفيد الفلسطيني الصغير، في إشارة إلى أن الانتفاضة خلفت جيلاً معيباً، كما ذهب ذلك الناقد الإسرائيلي، وهو أمر يخلط الأمور ويبعدنا عن السبب الحقيقي لهذا الوضع المعوج الذي يبحث له ميخائيل عن مخرج، ولكنه يبتعد عن المخرج بابتعاده عن الحقيقة التي تقول، إن الممارسات الوحشية لجيشه في المناطق المحتلة هي التي خلقت هذه النفسية المعيبة وجعلتها تنبذ السلام غير القائم على العدل وإرجاع الحقوق، حتى إن ميخائيل نفسه لم يضع تصوراً لذلك السلام، سوى رفعه لشعار (شجاعة النسيان).

وتتضح عدم حيادية ميخائيل في انطلاق نداء السلام من الجانب الفلسطيني، وكأنه هو الجانب الوحيد الذي ينبذ السلام ويرفضه، ففي روايته هذه، تتبع الأم العربية نداء قلبها، "وتتعلم الإنجليزية وتصبح ناشطة للسلام ومتحدثة فلسطينية، وتعيد الاتصال المفقود مع ابنها البكر "[٤].

في حين أن هذه الرواية تنتقض الرجل الفلسطيني الذي ينبذ السلام، ويعشق الإرهاب

---

(1) שם، (עמ'207).

(2) שם.

(3) דורון רייך : בתגובה לכתבה שיבה בהמשכים، עיתון הארץ، 2005/ 245.

(4) שם.

ـكما يسميه ميخائيل ـ "ففي هذه الرواية يعطى ميخائيل لنبيلة وابنتها سناء حق التعبير عن نفسهما، ولكن في ظل شروط صارمة، فكل منهن فقدت زوجها بفارق سنوات معدودة بين الواحدة والأخرى. وفقط حين يموت الرجل الفلسطيني، أو هكذا مطلوب من القارئ الإسرائيلي أن يعتقد، تنتعش المرأة الفلسطينية، حيث يبدو الرجل في هذه الرواية، كنمط متطرف يستخدم الإرهاب كبديل عن الرجولة، إن لم يكن تعويضاً عن عجزه"(١).

وهكذا عزف ميخائيل على نغمة العمليات الاستشهادية، وربما كان أول أديب إسرائيلي يضم كلمة "إرهابي" إلى قاموس الأوصاف العربية ـ كما ذكرنا سابقاً ـ وهكذا صارت أعمال المقاومة إرهاباً ونبذ للسلام، وبخلط المفاهيم تتغلغل الكراهية في النفوس ويستعد كل طرف لمحو الآخر كما يقول زئيف بطل الرواية:

"يحلم كلا الشعبين بنفس الحلم، فكل طرف يحلم بأن يستيقظ في الصباح ويجد الطرف الآخر قد اختفى من الوجود ومحي تماماً. والفارق الوحيد هو أن كثيرين لدينا يخجلون من البوح بهذا، وينهرون هؤلاء الذين يتحدثون عن ذلك علناً. أما بالنسبة للجانب الفلسطيني، فإن الأغلبية تفخر بهذا الحلم، بصفة خاصة، وتستعد للموت من أجله. لقد أكد أبي على هذا، وبكلمات واضحة، وقال لي إن أخي سيحاربني حتى تزهق روحي وروحه، ومن أجل ماذا؟ من أجل هذا الحلم"(٢).

وهكذا، وجد ميخائيل أن هناك صعوبة في تحقيق السلام على أرض الواقع، فهناك حاجز نفسي أو جدار فاصل من الذكريات والأحداث والعنف يحول بين الطرفين دون تحقيقه، وهو ما عبر عنه ميخائيل على لسان القاص في وصفه لحديث زئيف البطل مع أخته الفلسطينية "سناء" وهو يحاول التقرب منها:

"إلى أي شيء كان يشير؟ هل إلى قيوده؟ أم إلى قيودها؟ أم إلى قيود شعبين تجاوزا طريق الموت، أما هو وهي فقد وقعا في الشرك معاً في منتصف هذا الطريق"(٣).

(٣) مشروع قبرص:

ولما استعصى الحل على ميخائيل في البحث عن مخرج لهذا الصراع المزمن، نجده يسوق أبطاله مرة أخرى بعيداً عن ساحة القتال والتوتر خارج أرض المعركة، فيفاجئنا البطل

---

(1) שם.

(2) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר، שם، (עמ' 110-109).

(3) שם، (עמ' 99).

بمشروع قبرص، ذلك المشروع اليوتوبى الذي يدعو فيه الأصوات العاقلة من كلا الطرفين إلى الحوار والتعالى على ذلك الصراع المجهد، حيث ينوى إقامة مشروع ضخم في قبرص يعمل فيه الفلسطينيون والإسرائيليون معاً:

"قطع رنين التليفون مشاوراته مع الخبراء بشأن مشروع قبرص الذي يشاركه فيه شمايل، ورجل أعمال فلسطيني مهاجر في ألمانيا، ورأسمالي سعودي يقضى معظم أيامه بلوس أنجلوس "(1).

ووجد زئيف أن هذا المشروع هو الأمل الوحيد في حياته بعد أن تضاءلت فرص التعايش على أرض الواقع:

"لقد آمن زئيف بأن هذا المشروع من أهم المشروعات في حياته "(2).

وعمل على تحقيقه ووهب له كل ثروته، وبدأ في تنفيذه:

"بالإضافة إلى هذا الفندق الضخم الذي بدأ في بنائه بالفعل، فقد صمم هناك أيضاً في الوادي الأخضر المنحدر إلى البحر ما بين ليمصول ولارنكا منتجعات رائعة، ومركزاً صحياً تابعاً لمستشفى كبير، تعمل فيه أطقم طبية من قبرص وإسرائيل وفلسطين "(3).

ولا ندرى لماذا اختار ميخائيل قبرص لإقامة هذا المشروع اليوتوبى، ربما لأن قبرص تشتهر بعملية التزاوج المدني بين الأفراد، ورأى ميخائيل أن هناك صعوبة في تحقيق هذا التزاوج الذي يحلم به على أرض الواقع فذهب بأبطاله إلى هناك.

ويعلق أحد النقاد الإسرائيليين على هذا المشروع بقوله: "يتوتر الشعور فقط حينما نقرأ حول المشروع اليوتوبى الذي يريد زئيف الابن أن يقيمه في قبرص، فهو يحلم بجزيرة يمكن للأطراف العاقلة من الطرفين أن تلتقي فيها وتتعالى على هذا الصراع المحلى. إن اليوتوبيات مزعجة بطبيعتها، غير أن يوتوبيا التآخي بين الرأسمال اليهودي والحرفانية العربية الفلسطينية، أي بين النشاط الاستثماري اليهودي وبين القوى العاملة الفلسطينية الماهرة، هي مزعجة على نحو خاص. فهل التمسك اليهودي بالمناطق هو البديل الفعلي لنزاع استعصى على الحل؟ "(4).

(1) שם، (עמ'103).

(2) שם.

(3) שם.

(4) דורון רייך : בתגובה לכתבה שיבה בהמשכים، שם.

إن هذا المشروع الخيالي الذي جاء به ميخائيل في هذه الرواية ليس أكثر من تعبير صارخ عن كآبة الصراع ومقته واستمراريته في نفس الوقت، دون منتصر أو مهزوم، وتعبير عن فشله في تصور حل لمثل هذا الصراع، الذي يهدأ فقط أحياناً لكنه لم ينته، ويبدو أنه لن ينتهي:

"لم تنته الحرب بعد. فمازلنا نذبح بعضنا البعض. ومن السابق لأونة أن نفكر في هذا، فمازالت الزجاجات الحارقة هنا، والحجارة هناك، وما أن ينتهي هذا الأمر، حتى يبدأ مرة أخرى. إنه صراع لن ينتهي يا بني، فهو متواصل، يهدأ مرة ويشتد مرة أخرى، لكنه لم ينته ذات مرة. إنك يا زئيف تبنى يوتوبيا، وتريد أن تقيم على أرض غريبة ما لم ننجح في إقامته هنا"(1).

ولعلنا نلاحظ هنا، مرة أخرى، اتهام الجانب الفلسطيني بعرقلة جهود السلام، فقد ذكر ميخائيل الحجارة والزجاجات الحارقة فقط، وتجاهل الممارسات الإسرائيلية الوحشية في المناطق المحتلة، والغارات الإسرائيلية، وعمليات التصفية، كسبب رئيسي في استمرارية الصراع واحتدامه. لذا، فقد وضع ميخائيل نفسه في مأزق عسير عندما اختار أن يجرى حواراً فحسب بين طرفين متنازعين طلب منهما الترفع عن الماضي، والتحلي بشجاعة النسيان، دون أن يحدد لنا وجهة الحقوق المغبونة، ودون أن يحدد لنا صراحة، من الظالم والمظلوم، وهو حوار لا يمكن أن يقوم بغض الطرف عن ممارسات طرف دون الآخر، وتغييب طرف من أجل الآخر، ولا يمكن أن يقوم ما لم تكن هناك شجاعة الاعتراف بحق الآخرين في الوجود، ورد حقوقهم المغتصبة كاملة، وقتها يمكن أن يكون للحوار جدوى، ولشجاعة النسيان مثوى.

لقد ظل زئيف يدافع عن مشروعه بكل حماس، وحاول أن يقنع به "شمايل"، والآخرين ممن يعارضون هذا المشروع فهو يقول:

"لقد أجريت دراسة عن غرف العمليات في إسرائيل، ووجدت أن هناك أطباء يهود وعربا يعملون معاً منذ زمن. فهل تعلم كم عدد اليهود الذين زرعت في أجسادهم أعضاء عربية، وكم عدد الأعضاء اليهودية التي زرعت في أجساد عربية؟ لقد زرت مستشفيات في حيفا، ونهاريا وبير شيفع. صدقني، شمايل، لا يوجد سبب يعوق نجاح هذا المشروع في قبرص"(2).

---

(1) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר، שם، (עמ׳103).

(2) שם، (עמ׳104).

ويعلق ب. الموج على حماس زئيف لهذا المشروع بقوله: "لقد أصبحت حياة زئيف/ بدير الفلسطيني/ اليهودي، في نهاية الأمر، كنوع من التراجيديا، فلم يعد مهيأ للبحث عن حل حقيقي، ولا يوجد أمامه سوى هذا الحلم اليوتوبي بإقامة مركز فلسطيني إسرائيلي في قبرص (كما لو أنه ترانسفير تطوعي لمن سأم مصاعب الحياة في تلك الأرض المقدسة)"(١).

لقد تشبث زئيف بالأمل الكبير في أن يحل السلام في نهاية الأمر:

"ربما يحل السلام في نهاية الأمر، ويجد الأطفال بأنفسهم الطريق الذي يؤدى للمصالحة بينهم"(٢).

فيفاتح أمه الفلسطينية في المشروع ويتمنى مشاركة أخوته جميعاً، بالإضافة إلى عبد الوهاب صديق الأسرة:

"فكرت في أن سناء وكريم يستطيعان المشاركة في هذا المشروع. فإذا كنت تثقين في عبدالوهاب، فهو أيضاً يستطيع مساعدتنا، سواء كإعلامي أو كصاحب قدرة تنظيمية"(٣).

فلم تتحمس الأم الفلسطينية لهذا المشروع، فهم في حاجة إلى وطن آمن وبيت دائم:

"عبد الوهاب تجول كثيراً، مثلي ومثل أختك وأخيك. الثلاثة في حاجة إلى وطن، وبيت دائم"(٤).

ولكن زئيف يرى في ذلك حلاً مرضياً، فهم في حاجة إلى مكان محايد:

"قبرص ليست بعيدة. وسوف أكون معكم في أغلب الوقت. إننا نستطيع أن نعيش على أرض محايدة"(٥).

ومرة أخرى نجد ميخائيل يضع نفسه فهي تناقض آخر، يهدم الأسس الرئيسية التي بنى عليها روايته، فهو يعلم تماماً أن زئيف البطل ففي الأصل ودعوته لأسرته الفلسطينية لترك وطنهم هستريا دعوة للترانسفير، لاسيما وأن زوجته الإسرائيلية رفضت هذا المشروع

---

(1) ב. אלמוג: ביקורת ספרים על יונים בטרפלגר של סמי מיכאל، שם، (עמ'4).

(2) סמי מיכאל: יונים בטרפלגר، שם، (עמ'135).

(3) שם، (עמ'194).

(4) שם، (עמ'195).

(5) שם.

ورفضت حتى هويته العربية، وربما يكون هذا المشروع صدى لأصوات إسرائيلية دعت إلى استغلال الأراضي العربية الشاسعة لتوطين اللاجئين الفلسطينيين بدلاً من استمرارية الصراع، وهو ما أكد عليه ميخائيل على لسان البطل في الرواية:

"لدى كثير من الأموال نستطيع أن نشترى بها بيوتاً جميلة، أجمل ممن كنتم تعيشون فيها"[1].

وباسم الأمومة تقتنع "نبيلة" بهذا المشروع وتدفع "كريم" ابنها وزوجته الجديدة "زهوة" إلى المشاركة فيه، كما لو أنها تتعلق بآخر أمل بعدما فقدت القدرة على تحمل هذا الصراع، بينما تتمسك "سناء" بموقفها الرافض لهذا المشروع، فقد فضلت الصراع والموت على ترك وطنها واعتبرته ترانسفيراً:

"إذا لم يكن هذا ترانسفيراً، فماذا يسميه أخونا من حيفا، . . . إنه مكيدة، فما معنى أن ينتقل الفلسطينيون إلى قبرص . . . حسن، فلتذهبوا جميعاً إلى الجحيم، إلى قبرص، عبد الوهاب وكريم وابنته، جميعاً"[2].

"بمساعدة نبيلة وزهوة واصل كريم وعبد الوهاب الخطوات الأولى لمشروع قبرص الذي صار أكثر وقعاً وقوة"[3].

إن المبادرات التي أطلقها ميخائيل في هذه الرواية، تتجه ناحية الجانب الفلسطيني، إلى الأسرة الفلسطينية، فلماذا لم يوجه دعوته هذه إلى عانات زوجة زئيف الإسرائيلية، التي رفضت قطعياً مجرد الاعتراف بأسرته العربية؟ ولماذا يحث فقط الشخصيات الفلسطينية على سماع صوت العقل والحكمة، ويتجاهل الشخصيات الإسرائيلية على الجانب الآخر؟ فإذا كان يبحث، حقيقة، عن مخرج للصراع فإن صوت العقل والحكمة على هذا النحو لا يأتي على حساب ممن فقدوا وطنهم وسلبت حقوقهم، فقد كان أولى بميخائيل أن يملك (شجاعة الاعتراف) بتلك الحقوق، لكنه أبى أن يعترف خشية أن يؤثر ذلك على حبه لإسرائيل كما قالها صراحة على لسان زئيف في هذه الرواية:

"إذا كنت أتودد إلى نبيلة وأختي وأخي، فلم يكن هذا على حساب إسرائيل أو أديف أو عانات"[4].

---

(1) שם، (עמ'196).

(2) שם، (עמ'229_230).

(3) שם، (עמ'214).

(4) שם، (עמ'237).

وربما كان موت الشقيقين في نهاية الرواية، مأزقًا آخر وقع فيه ميخائيل وأبعده كثيراً عن فكرة روايته التي حاول من خلالها الإيماء بفكرة المصير المشترك ونبذ العنف والتعالي على الصراع، وكشف عن نيته الحقيقية في تفضيل الترانسفير كحل، المستفيد الوحيد منه هو دولته، لاسيما وقد دفع بشخصيات فلسطينية فقط إلى قبرص بعد موت البطل وأخيه الفلسطيني، فقد بدأ عبد الوهاب بالفعل في العمل بقبرص، وسيلحق به كريم وزهوة بعد شهرين أو ثلاثة (الرواية ص ٢٥٠) وتحسنت حالة "سهيل" الصحية في قبرص (الرواية ص٢٦١)، أما "نبيلة" و"سناء"، التي تعنتت في الذهاب إلى قبرص، فقد وقفتا على شاطئ البحر في قبرص يلعنان فلسطين وإسرائيل:

"وقفت كلتاهما على شاطئ البحر في قبرص. . . وأخذت نبيلة تلعن إسرائيل وفلسطين اللتين على الجانب الآخر من البحر"[1].

الخاتمة

من خلال ما سبق نستطيع استنتاج ما يلي:

(١) ترصد هذه الرواية بكل دقة واقع الصراع الفلسطيني الإسرائيلي، والأبعاد النفسية والاجتماعية لهذا الصراع في كلا المجتمعين الفلسطيني والأسباني.

(٢) طرح ميخائيل في هذه الرواية أسئلة أخلاقية ملحة، فيما يتعلق بأطروحات السلام والصراع، ولكنه لم يستطع الإجابة عنها، وبدا واضحاً انحيازه للجانب الإسرائيلي.

(٣) حاول ميخائيل وضع الحقوق الإسرائيلية على قدم المساواة مع الحقوق الفلسطينية المسلوبة، تحت دعاوى المصير المشترك والقدر المحتوم. وهي محاولة غير عادلة فيها غبن للحقوق الفلسطينية، وتسطيح لإشكالية الصراع.

(٤) جاءت صورة (الآخر) الشخصية العربية الفلسطينية على غير النمط الشائع لدى الأدباء العبريين، فلسفي شخصية ندية وقوية. ولكن ميخائيل لم يستطع الخروج عن الطوق فجاءت صورة الآخر العربي في منتهى السلبية، كعادتها في الأدب العبري، ومختلفة تماماً عن الواقع الذي عاشه ميخائيل في البيئة العربية، مما يمكن القول إن ميخائيل افتقد المصداقية الأدبية في هذه النقطة.

(٥) لم يجب ميخائيل عن كل الأسئلة التي طرحها في الرواية، فقد آثر أن يكون محذراً،

(1) שם، (עמ'260).

على أن يكون منصفاً، ودعا الطرفين إلى التحلي بشجاعة النسيان، وهى دعوة لا يمكن قبولها فهي ظل وجود ذاكرة مليئة بالذكريات والأحداث التاريخية التي تحول دون رأب الصدع بين الجانبين.

(٦) عبر ميخائيل عن ضيقة من حلول السلام فهي تلك البقعة من الأرض، ومن ثم لم يخرج لنا بتصور واضح لما يبتغيه من الجانبين، خاصة وأنه لم يعرض لإشكاليات الصراع المتداولة فهي الأدب العبري، ولكنه تعامل مع الواقع الحقيقي لتداعيات الصراع فحسب.

(٧) عبر ميخائيل بصورة غير مباشرة عن فكرة حل الصراع من خلال دعاوى توطين الفلسطينيين فهي الأراضي العربية الشاسعة، وهى محاولة تخرج به عن مضمون الهدف الذي كتب من أجله الرواية وتحدث عنه.

(٨) لم يستطع ميخائيل حل لغز هوية البطل، فاختار الإجابة الخطأ، فمات البطل تعبيراً عن صعوبة الحل بالنسبة لميخائيل، أو تعبيراً عن الوضع الشائك الذي آل إليه الصراع الفلسطيني الإسرائيلي.

توظيف النص

في

الدراسات التاريخية

مرسوم الوالي أفيليوس فلاكوس في كتاب (ضد فلاكوس) لفيلون اليهودي (حوالي ٢٠ قبل الميلاد - ٥٠م)

د. رجب سلامة عمران(*)

في عام ٣٤-٣٥ أصدر الوالي أفيليوس فلاكوس(٣٢-٣٨) مرسومة الشهير القاضي بتحريم حمل السلاح لأي شخص، وهدد فلاكوس بعقوبة الموت (μιε)/νοξο/φ ει) لمن يقبض عليه وبحوزته سلاح. ومصدرنا عن هذا المرسوم إحدى البرديات التي تنتمي لمجوعة فيلكن[1]، إلى جانب كتاب ألفه فيلون اليهودي حمل اسم (ضد فلاكوس In Flaccum). وهذا الكتاب عبارة عن لون من ألوان الهجاء السياسي يهدف في المقام الأول إلى إظهار الوالي بمظهر الجلاد والمعذب لشعب الله المختار. والشيء الغريب وغير المقنع في هذا أن فيلون لم يقدم سببًا مقنعًا لهذا الموقف الذي اتخذه الوالي من اليهود. كذلك كان هذا الكتاب - إضافة إلى كتاب آخر بعنوان (سفارة إلى جايوس Legatio ad Gaium) نوع من أنواع الدعاية السياسية البارعة التي تصب في صالح اليهود من أجل إظهارهم بمظهر المتمتع بحماية الرب وأن من يتعدى عليهم ينال العقاب الرادع من الرب جزاء تعديه عليهم.

من هو فيلون؟

على الرغم من كثرة تنوع كتابات فيلون؛ إلا أن تاريخ ومكان ميلاده يمثل مشكلة كبيرة. والمعلومات القليلة المتوفرة عنة بخصوص هذا الأمر هي مجرد إشارات متناثرة من خلال كتاباته، ومن خلال ما كتبه يوسفيوس عنه. لكن الشيء الثابت أنه ينتمي إلى أسرة يهودية ثرية ومؤثرة في الإسكندرية. كانت هذه الأسرة في خدمة الرومان في الشرق، وقد شغل أخوه الاسكندر لوسيماخوس وظيفة مدير الضرائب الجمركية(Arab arches) في الإسكندرية وقد بلغ هذا الرجل من الثراء لدرجة أن الملك آجريبا اعتاد على الاقتراض منه. وكان الإسكندر هذا له ولدان هما ماركوس يوليوس الإسكندر زوج يوليا آجريبا ابنة

(*) مدرس بكلية الآداب - جامعة بني سويف.

(1) Wilcken, Chrest.13,5-11, AD 34-35; Horst 2003,p36.

بيرنيكي، تيبريوس يوليوس الإسكندر والى مصر المعروف (٦٦-٧٠)، الذي ترك دين أجداده وارتد إلى الوثنية، وعين حاكم ولاية يهوذا(٤٦-٤٨) ولعب دوراً هاما في قمع الثورة اليهودية في يهوذا (٦٦-٧٠)[1]. ويبدوفيلون عام ٣٩-٤٠ كرجل كبير مسن وذلك عندما ترأس سفارة اليهود إلى الإمبراطور جايوس وبناء على ذلك يمكن افتراض انه ولد حوالي عام ٢٠ قبل الميلاد وتوفى بعد بضع سنوات من هذه السفارة أي حوالي ٥٠ ميلادية[2].

حمل فيلون اسمين، وكان كل واحد منهما له دلالته ويعبر بدقة عن حياته وثقافته ومؤلفاته: الأول؛ فيلون السكندري **Philo Alexandrines**، والثاني؛ فيلون اليهودي **Philo Judaeus**. يوصف فيلون بالسكندري**Alexandrines** ليس بسبب أنه قضى حياته في الإسكندرية، لكن بسبب ثقافته الإغريقية الغزيرة وحبه لها. وكان هذا الاتجاه صوب الثقافة الإغريقية عاملا إيجابيا لكل النخبة اليهودية بالإسكندرية. وعندما يتعلق الحديث بالدفاع عن اليهودية - برغم تكوينه الثقافي الإغريقي- وفي الضغط على ابن أخيه لإقناعه بعدم ترك سنة وديانة أجداده: في هذه الحالة يصبح اسم فيلون اليهودي هو الأقرب. كان فيلون رجل عصره حيث تشبع بالثقافة الإغريقية في الوقت الذي مارس فيه أيضا النفوذ الروماني، وكانت لديه معلومات رائعة عن الشعر الإغريقي والتاريخ والفلسفة لدرجة أنه كان نموذجا للمواطن المتشبع بالثقافة الإغريقية على الرغم من أنه ليس إغريقيا، لذلك تميزت كتاباته الإغريقية بالتعمق على حساب العبرية - التي كانت معلوماته عنها محدودة - لدرجة أن البعض رماه بتهمه جهل لغة أجداده[3].

من خلال مدلول هذين الاسمين يبدوأن فيلون كان عبارة عن خليط غريب لعدة مكونات: بحكم الطبيعة والنشأة فهو يهودي؛ وبحكم الإقامة فهو سكندري؛ وإذا ما وضعنا في الاعتبار تعليمه وثقافته نكتشف أنه إغريقي؛ لكن بحكم الاختلاط والاتصال والوضع الاجتماعي فهو حليف الأرستقراطية الرومانية. يبرز من خلال كتاباته انه لعب دوراً سياسياً بارزاً في المجتمع اليهودي بالإسكندرية، ومع ذلك لم يشارك في النخبة الحاكمة الرسمية للإسكندرية. ومن دلائل دوره البارز أنه ترأس سفارة اليهود التي ذهبت لمقابلة الإمبراطور في روما للدفاع عن اليهود بالإسكندرية، والتي كانت الموضوع الأساسي لكتابة

(1) Thomasson, Laterculi, no 30, pp 345-346.

(2) Seltzer 1980, p207.

(3) Box 1932, p58; Seltzer 1980, p207; Rowe 2000, p 561.

المسمى (سفارة إلى جايوس[1]). كتب فيلون العديد من الأعمال المتنوعة التي حفظ معظمها في مكتبة مدينة قيصرية، وقام على تصنيفها وفهرستها الفيلسوف اوريجين (AD 184- 185–254 - 255) ومن بعده يوسبيوس (c. AD 260–339)[2].

ألف فيلون العديد من الأعمال التي كان هدفها الأول إحداث الموائمة بين اللاهوت اليهودي والفلسفة الإغريقية. هذا فضلا عن عملين بارزين في السياسة وهما (ضد فلاكوس) ـ وهو محور اهتمامنا هنا ـ الذي يصب فيه جام غضبه وشكوى المجتمع اليهودي ضد والى مصر أفيليوس فلاكوس. ومن خلال هذا الكتاب يمدنا بمعلومات قيمة عن إدارة مصر، وعن وضع اليهود في الإمبراطورية الرومانية. العمل الثاني (سفارة إلى جايوس)، وهو عبارة عن تقرير عن السفارة التي كان هو نفسه رئيسها، والتي أرسلتها الجالية اليهودية في عام٣٩ـ٤٠ م لكي ينقلوا شكواهم إلى الإمبراطور كاليجولا. وتكمن أهمية هذا العمل في كونه أول دليل مباشر على جنون كاليجولا وعن مقاومة اليهود لعبادة الإمبراطور[3].

من هو فلاكوس؟

هو افيليوس فلاكوس Avilius Floccus والى مصر لمدة ٦ سنوات(٣٢ـ ٣٨ م) وافقت أول خمس سنوات منها آخر خمس سنوات من حكم الإمبراطور تيبريوس. وكان فلاكوس خلال هذه السنوات الخمس نموذجا للعدل والسلام وعلى قدر كبير من الهمة والنشاط[4]. ولد فلاكوس في روما حوالى١٥ ق.م، وكان نفس سن فيلون تقريبا. وقد قال فيلون على لسان فلاكوس انه ـ أي فلاكوس ـ ولد وتربى في روما، وكان زميلاً وصديقاً لأحفاد أغسطس(جايوس قيصر ٢٠ق.م ـ١٤م، ولوكيوس قيصر ١٧ق.م ـ٢م، وآجريبا بوستيموس١٢ق.م ـ٤م)، بناء على هذا يصبح عمره تقريباً ما بين الخمسين والستين عند موته عام ٣٨. إن نشأة فلاكوس توحي بأنه كان من أسرة عريقة وكان قريب الصلة بأبناء القصر الإمبراطوري، ومن ثم فقد نشأ في كنف الأسرة الإمبراطورية في روما. كان

---

(1) Leaney 1989,140, Philo, Legatio Ad Gaium, LCL vol X.

(2) Oxf.Class.Dict, sv, Philon 4.

(3) Lewis& Reinhold 1990,pp20-21

(4) Φλαχχ.8: ε(χαετι?αν γα.:.ρ τη.:.ν ε)πικρα/τειαν λαβω————ν πε/ντε με.:.ν ε
τη τα.:. πρω|τα, ζω|ντοφΤιβερι?ου Και?
σαροφ, τη/ν τε ει≠ρη/νην διεφυ/λαχε καις ου
τωφ ευ)το/νωφ και ε)ρρωμε/νωφ α)φηγη/σατο, ω♦φ του.:.φ προ.:. αυ)του= πα/ν
ταφ υ(περβαλειζν.; Thomasson, Laterculi, no 18,pp 343-344, Rogers TAPA 1941,p365..

فلاكـوس من المقربين من الإمبراطور تيبريوس قبل توليه العرش والذي منحه ولاية مصر، ولعلـه كـان في منتـصف الأربعينـيات حينذاك[1]. وفقا لما أورده فيلون كان فلاكوس على درجـة عالـية من الكفاءة والمهارة حيث استطاع أن يعي إدارة وتركيبة مصر السكانية بسرعة كـبيرة لدرجة أنه اعتاد أن ينصح مستشاريه وليس كما هو متبع ينصت لهم، وكان اثر ذلك إيجابيا حيث أجري عدداً من التغييرات الأساسية والضرورية في الإدارة المالية[2]. ومن هذه التغـييرات على وجه الخصوص قيامه بإلغاء بعض الامتيازات المالية أو الإعفاءات الكلية أو الجـزئية التي كانت ممنوحة لبعض الأنواع من الأراضي، وبالتالي أنهى حالة الإعفاء الكلى أو الجزئـي الممـنوح لهـذه الأراضـي وفـرض علـيها ضـرائب. وقد سجل هذه الإجراءات مرسوم تيبريوس يوليوس الإسكندر[3].

كانت سياسة جايوس بالنسبة للشرق تحكمها التوجهات الشخصية لجايوس أكثر من كونها اعتبارات سياسية عامة، لذلك كان وصول جايوس للحكم نقطة تحول بالنسبة لمدينة الإسكندرية وبالنسبة للوالي أيضا الذي أصبح وضعه غير مستقر بسبب علاقته بتيبريوس، وكـذلك دوره الـبارز في إبعـاد ونفـى آجرينا أم الإمبراطور جايوس. وقد زاد وضع الوالي سـوءاً بسبب هجوم جايوس المستمر على أعوان تيبريوس، وقد أوجد هذا الهجوم هاجس

(1)Φλαχχ 158: Φλα/κκοφ, ο(γεννηθειςφ με.∴ν καις τραφειςφ καις παιδευθεις φ ε)ν τῶ= η(γεμονι?δι (+) Ρω↓μῶ, συμφοιτητη∴φ δε∴ καις συμβιωτη∴φ γενο/μενοφ τω|ν θυγατριδω|ν του= Σεβαστου=, κριθεις φ δε∴ τω|ν πρω↓των φι?λων παρα∴ Τιβερι?% Καισαρι καις το∴ με/γιστον αυ)του= τω|ν κτημα/των, Αιγυπτον, ε)πι ε(χαετι?αν ε)πιτραπει ?φ;Ηορστ 2003,ππ34–35;Βεννετ 1971, π61.

(2) Φλαχχ.3:παντα/πασιν ου|ν ο)λι?γ% ξρο/ν% τω|ν κατα∴ τη∴ν Αιγυπτον πραγματειω|ν ε)θα∴φ γι?νεται: πολυ/τροποι δ϶ ει≠σις καις ποικι?λαι, μο/λιφ τοις φ ε)κ πρω↓τηφ η(λικι?αφ το ∴ ε͏̂ ργον ε)πιτη/δευμα πεποιημε/νοιφ γνωριζο/μεναι. περιττο∴φ οι͏̂ξλοφ η| σαν οι+ γραμματειςφ, η͏̂ιδηπρο∴φ πα/ντα μικρα∴ καις μεγα/λα φθα/νοντοφ αυ)του= ταιςφ ε)μπειρι?αιφ, ω♦φ μη∴ μο/νον υ(περβαλει ςνα)λλα∴ ξα/ριν α)κριβει?αφ α)ντις γνωρι? μου διδα/σκαλον γεγενη=σθαι τω|ν τε/ωφ υ(φηγητω|ν ; Βρυντ ϑΡΣ 1975, π140.

(3) **Chalon 1964, p144f; Bennet 1971, p7; OGIS II, 669 (= Johnson 1936, no 440, pp704-709; Lewis & Reinhold 1966, no 98, pp375-379) lines 26-28.**

الخوف من المستقبل لدى فلاكوس الذي أصبح في حالة خوف وترقب لدرجة أنه وقع فريسة لزعماء الإسكندريين الذين استثمروا هذا الوضع لصالحهم وأوهموا الوالي أنهم يستطيعون حمايته من خلال وقوف الإسكندرية ككل خلفه مقابل مساعدته لهم في تنفيذ خططهم ضد يهود الإسكندرية كما زعم فيلون. وقد قبل الوالي المساومة وتصرف وفقا لها[١]. وقد تناسى فيلون أو اسقط من حساباته قيام آجرينا برفقة حرسه الخاص باستعراض عسكري في شوارع الإسكندرية[٢]، وهو ما يعد افتاءات على سلطات الوالي. ونعتقد أنه إذا كان لليهود أي حق ما توانى آجرينا عن استخدام نفوذه للضغط على فلاكوس من خلال علاقته بالإمبراطور، بل والوشاية به لدى الإمبراطور وهذا يثبت بطلان دعوى فيلون. ونتصور أن هذا الاستعراض في شوارع الإسكندرية كان المحرك للعنف الكامن لدى الإسكندريين من جراء رغبة اليهود وسعيهم الدءوب في المساواة بهم، وعدم قناعتهم بما في أيديهم من مكاسب في مدينة ليست مدينتهم كما خاطبهم كلوديوس بلغة واضحة لا لبس فيها.

وفقا لما أورده فيلون[٣]؛ كانت نهاية فلاكوس حزينة للغاية إذ أرسل جايوس قوة إلى الإسكندرية تحت قيادة قائد سرية يدعى باسوسBassos الذي أحاط بعثته قدراً كبيراً من السرية. وقد حرصت القوة على أن تنزل الإسكندرية ليلا حتى لا يعلم فلاكوس بمقصدهم فيقاومهم وبالتالي تبوء مهمتهم بالفشل، لذلك تسللت إلى داخل المدينة واتجهت أولا إلى بيت قائد الجيش الروماني الذي دلها عليه أحد الجنود، ولما حاول هذا الجندي السؤال عن غرض السؤال أبلغه باسوس أنه يرغب أن ينقل إليه تعليمات سرية. وأبلغ باسوس قائد الجيش أمر القبض على الوالي. وبعدئذ بحث عن فلاكوس فعرفت أنه مدع وفي وليمة عند أحد أصدقائه المدعو ستيفانيو Stephanie وهو أحد عتقاء الإمبراطور تيبريوس، وبسرعة انتقلت إلى المكان واقتحمته وألقت القبض على فلاكوس ونقلته إلى روما في أكتوبر عام٣٨ [٤]. وعجل بعض زعماء الإسكندرية بالسفر إلى روما بعد انتهاء الفتنة للتشهير بفلاكوس وتوجيه تهمة الخيانة ضده. وانتهى الأمر بإدانته وقضى كاليجولا

(1) **Flacc 9,17-21; Smallwood 1976, pp236-7; Horst 2003,p7; Capponi 2005,pp185f; Colson, introduction to In Flaccum, LCL IX, pp 296 ff**

(2) **Flacc 29-31.**

(3) **Flacc 109-116.**

(4) عبد اللطيف على ١٩٩٣، ص٩٧.

بمصادرة أملاكه[١]، ونفيه إلى جزيرة أندروس حيث اعدم فيما بعد[٢]. وهكذا انتقمت العناية الإلهية ـ كما يقول فيلون من الرجل الذي نكل باليهود، إذ قبض عليه في يوم ميمون هو يوم المظالم عند بني إسرائيل. ولكن في هذا اليوم لم يحتفل اليهود حيث كان زعماؤهم في السجون لذلك لم يستطيعوا الاحتفال بهذا اليوم[٣]. والغريب أن فلاكوس قضى أيامه الأخيرة الحقيرة في جزيرة أندروس في بكاء وحزن وندم على القتلى من اليهود واضطهادهم وتعذيبهم، وفي النهاية اتخذ جايوس قراره وكان مضمونه أن النفي لا يعد عقاباً على الإطلاق لذلك أصدر أوامره بقتل أهم المنفيين وكان فلاكوس بالطبع على رأس هذه القائمة[٤].

نشر المرسوم والعقوبة المفروضة على المخالفين:

نص المرسوم على فرض عقوبة الموت على امتلاك السلاح، مع استثناء الأدوات الحياتية اللازمة لأي منزل وشمل الاستثناء أيضا طبقات معينة من السكان[٥]. وإعلان المرسوم ونشره تم عن طريق توجيه خطاب إلى حكام الأقاليم Strategoi وفية أوامر لكل

([1]) يذكر فيلون أن كاليجولا جرد فلاكوس ليس فقط من الثروة التي اكتسبها هو نفسه بل أيضا التي ورثها عن والديه

(Φ) λαχχ 148: ει͵τα/ τιφ ευ)φορι?α γι?
νεται κακοπραγιω|ν αυ)τ%|: τη=φ τε γα∴ρ ου)σι?αφ α(πα/σηφ ευ)θυ∴φ ε)χι?
στατα, η ℵν τε παρα∴ γονε/ων ε)κληρονο/μησε και ͅ η͵
ν αυ)το∴φ ε)κτη/σατο.

([2]) Flacc 147-153.

(3) عبد اللطيف على ١٩٩٣ ص ص٩٧ـ٩٩؛ عيد السكوت هو عيد زراعي يحتفل فيه بتخزين المحصولات الغذائية للسنة كلها في هذا الفصل وهو فصل الخريف. يبدأ في اليوم الخامس عشر من شهر تشري(أكتوبر) ويكون الاحتفال به منذ غروب شمس اليوم الرابع عشر بحيث تكون هذه ليلة العيد. ومدته التقليدية تسعة أيام منها سبعة أيام هي عيد الظلل. ويومان آخران هما الثاني والعشرون والسادس والعشرون من تشري، ولهما لون آخر؛ الأول يسمى الثامن الختامي لأنه يختم عيد الظلل بأيامه السبعة، بل يختم كل الأعياد المكدسة في الشهر الأول من السنة العبرية وهو شهر تشري. أما اليوم الثاني فانه يفتتح دورة جديدة من قراءة التوراة ولذلك يسمى فرحة التوراة. والتقليد أن يقيموا في أكواخ مصنوعة من أغصان السحر التي لا تحجب عنهم رؤية السماء تماما، وهذه الأكواخ النباتية التي تشبه ما نسميه بالخُص لابد أنها ترجع إلى أعياد زراعية ورعوية بدائية. حسن ظاظا ١٩٧٥، ص ص ٢٠٣ـ٢٠٥.

(4) Flacc 178&185; Bennet 1971,p 67.

(5) Wilcken, Chrest.13,5-11.

منهم بنشر هذا المرسوم وقد كانت هذه هي الوسيلة الطبيعية لنشر المراسيم[1]. وقد تعذر ترجمة هذا المرسوم بشكل تام بسبب الحالة السيئة للبردية ومع ذلك فإن المضمون العام واضح. يبدأ المرسوم بتوجيه تعليمات من الاستراتيجوس إلى الموظفين المحليين لعمل نسخ من هذا المرسوم[2]، ثم خطاب من فلاكوس إلى الاستراتيجوس يطلب منه التأكد من نشر المرسوم[3]، ثم نص المرسوم نفسه[4]، وفى النهاية توقيع الموظفين المحليين[5]. يمكن إرجاع تاريخ المرسوم إلى عام ٣٤-٣٥ لأن فلاكوس زار طيبة في ٩ مارس عام ٣٣، أي قبل عام من إصدار هذا المرسوم[6].

لقد هدد فلاكوس بعقوبة الموت لمن يقبض عليه، وتعد هذه العقوبة مغلظة للمخالفين ولم ترد في أي مرسوم سابق ولكنها وردت في أحد المراسيم لأحد ولاة مصر إبان فترة حكم

---

(1) Reinmuth 1963,p 50.

(2) Chr Wilck 13.1-2: +Ηλιο/δωροφ σ[τ]ρατηγο.∴φ [χ] τη=φ γραφει?
σῃ[φ] μοι υ(πο.∴ του= [κυρι?
ου η(γεμο/νοφ ? ε)πιστολη=φ συ.∴ν τω|ι υ(ποτεταγμε/ναι προστα/γματι τ α.∴ α) ντι?γραφα υ(μι~ν υ(ποτε/ταξα, ιὅνэ ειδη=τε. (Heliodoros strategos: I have sent you the copies of the letter which is written to me by the lord leader together with the edict to make copies that you may know).

(3) Chr Wilck 13.3-4: Φλα/κκοφ +Ηλιοδω|ρωι [στρατηγω|ι χ ? ξαι?
ρειν χ] νομου= το/ποιφ, ιὅνα πα=σι [δη=λα ? γι?
νηται τα.∴ υ(πэ ε)μου= κελευο/μενα ? χ].

(4) Χηρ Ωιλχκ 13.5–11: Αυ|λοφ Αυ)ουι?λλιοφ Φλα/κκοφ [εἰ
παρξοφ Αι≠γυ/πτου λε/γει:]
πα=σν προ/νοιαν ποιου/μεν[οφ χ ?] α)λλα.∴ ει≠φ το.∴ λοιπο.∴ν α)σφαλε[
στερ χ] ε)πιτηδει?ωνε)ργαλει?ων αλλα μι[χ ?] και
μαξαιροφορα.∴ν μεγα[χ?] ι≠σο/τιμοφ ε(τε/ραν. ο(δэ α)ν[χ ?] θανα/τωι
εἰνοξοφ εἰσ[τω] {4εσ[τωι]}4 [χ]

(5) Bennet 1971,pp70-71.

(6) هناك من يرفض هذا التاريخ على اعتبار أن فلاكوس كان موجودا بطيبة في ٩ أغسطس عام ٣٤م وليس ٩ مارس عام٣٣ (Bonneau CE 1961p 380,no 3) . إن تحديد تاريخ مضبوط لخروج الوالي من الإسكندرية لعقد جلسة القضائي Conventus أو للقيام بجولة تفقدية لصعيد مصر كان لا يتم وقت الفيضان، حيث كان يحرم عليه كالفرعون سابقاً ركوب النهر وقت الفيضان، وقد أكد هذه المقولة cum crescit, reges aut praefectos navigare eo nefas indicatum est. Pliny NH,V,57: العلامة فيلكن من خلال فحص بعض الوثائق المتعلقة بجولات الولاة في صعيد مصر. وبالتالي كان من المعتاد أن يترك الوالي الإسكندرية بعد هدوء الفيضان أي في يناير ومن الإسكندرية يمر بممفيس وثم منها على صعيد مصر خلال فبراير ومارس ثم يعود إلى ممفيس مرة أخرى في نهاية مارس أو بداية أبريل، ويستقر به المقام ثانية بالإسكندرية في يونيو. Bonneau, Ibid ,p 378 .

الإمبراطور كلوديوس (٤١-٥٤) ولا يمكن تقديم إيضاحات أكثر لأن البردية غير واضحة نظراً لحالتها السيئة[1]، وإن كنا نعتقد أن لها صلة بأحداث الإسكندرية حيث إن اليهود في بداية عهد كلوديوس هاجموا السكندريين بضراوة لذلك لزم الوالي أن يصدر مرسوماً جديداً يُذكِّر فيه بعقوبة الموت الواردة في مرسوم فلاكوس للمخالفين. والحق أن عقوبة الموت الواردة في هذا المرسوم تدل على أن الأمر كان شديد الخطورة.

وكان لابد من مواجهة الأمر بحزم وصرامة، وتعكس أيضا مدى جدية الوالي وتصديه للأزمات. إن فرض مثل هذه العقوبة تثبت أن هذا الوالي كان على درجة كبيرة من الحكمة ورأى في الأفق بوادر صدام مسلح وشيك بين اليهود والسكندريين لذلك رأى أن يجرد الطرفين من أي أسلحة قد تحول من الصدام المسلح بين الطرفين، وبناءً على ذلك قام بتفتيش بيوت كلا الطرفين وصادر كميات من الأسلحة من منازل كل طرف. والعقوبة التي فرضها فلاكوس هنا وواضحة بعكس مراسيم أخرى أصدرها ولاة آخرون لمصر في فترات أخرى، وقد تضمنت عقوبات غامضة وغير وواضحة في بعض الأحيان مثل العقوبة التي فرضها الوالي ميتايس روفوس(أغسطس٨٩-ديسمبر٩٠) على كتبة العقود الذين يقومون بهذا الأمر دون أذن من مكتب السجلات[2]. وكذلك العقوبة التي فرضها الوالي فلافيوس تيتيانوس(مارس ١٢٦- يونيو١٣٢) على أولئك الذين يخطئون في تسجيل الوثائق في مكتبة هادريان[3]. كذلك كانت هناك عقوبة على المخالفين للقواعد والمراسيم التي يصدرها كلٌّ من الإمبراطور أو الوالي. وقد وصلت هذه العقوبات إلى حد فرض غرامات تعادل ربع أو نصف ممتلكاتهم وتتضاعف لتصل حتى مصادرة أملاكهم كاملة حسب درجة المخالفة كما نص على هذا أحد بنود لائحة الأديوس لوجوس[4].

المرسوم في كتاب (ضد فلاكوس):

إن المصدر الأساسي لهذا المرسوم -بجانب بردية فيلكن(Chrest . 13) التي تحمل نص

(1) يُعتقد أن هذا الوالي هو فيتراسيوس بوليو Vitrasius Pollio الذي حكم مصر من ٣٩-٤١؛ . Thomasson, Laterculi, no 20,p 344 : Parassoglou CE 1974,pp332-335.

(2) Edict of the prefect Mettius Rufus edict AD89,O.Oxy II,237,col VIII, 38: (ποιη≡(σοντεφ δι/κην υ(πομενου(/σι τη/ν προσηκουσαν); Ρεινμυτη 1963,π116.

(3) Εδιχτ οφ τηε πρεφεχτ Τ. Φλαϖιυσ Τιτιανυσ ΑΔ 127, Π.Οξψ Ι,34 ϖερσο, χολ ΙΙΙ,14(τειμωρη/σομαι); Ρεινμυτη, λοχ.χιτ. Αβουτ σομε οτηερ κινδσ οφ συχη πεναλτιεσ σεε Ρεινμ υτη, ιβιδ, π116, νοσ 3,4,5&6 .

(4) ΒΓΥ ς,1:37 οι+ παρα.∴ προστα/γματα βασιλε/ων ηϡ ε)πα/ρξων τι πρα/χαντεφ α)κα[τα]λλη/λ–(ω) φ ε)ζημιω↓θησαν οι+ με.∴ν τετα/ρτ% με/ρει τη=φ ου)σι؟αφ οι+ δε.∴ η(μ?[ισει؟]#?, οι+ δε.∴ ε)χ ο ℵ λων. Johnson 1936, no444, p714.

المرسوم ـ هو كتاب فيلون الذي يحمل عنوان (ضد فلاكوس In Flaccum)، ومع أنه لم يشر إلى المرسوم صراحة إلا أنه أشار إلى الإجراءات التي اتخذها الوالي تنفيذا لهذا المرسوم وأهمها التفتيش على الأسلحة في بيوت السكندريين واليهود. وهذا الكتاب مقسم إلى قسمين بنفس المساحة تقريبا: الفقرات من ١ـ٩٦ تتعامل مع اضطهاد فلاكوس لليهود وممارساته القمعية معهم، في حين أن الفقرات من ٩٧ـ١٩١ يتحدث فيها فيلون عن العقاب الإلهي لفلاكوس[1]. كان فيلون بارعا في توظيف قلمه لخدمة أهداف اليهود لذلك حمل كتابيه(ضد فلاكوس) و(سفارة إلى جايوس) في طياتهما وظيفة أساسية وهي تثبيت مكتسبات اليهود في الإسكندرية وكسب تعاطف الإمبراطور أو الوالي الجديد ودفعهما إلى التصرف بما يخدم مصالح هذه الفئة بالإسكندرية. من هذا المنطلق فسر فيلون الإجراءات التي اتخذها الوالي بخصوص تفتيش المنازل بحثًا عن الأسلحة تنفيذاً للمرسوم الذي أصدره بشكل يصب في صالح اليهودية، لذلك جاء كتابه ضد فلاكوس في هذا السياق يحمل هدفين أساسين هما :ـ

- إثبات عدم امتلاك اليهود للسلاح وبالتالي كانوا الطرف المعتدى عليه والذي لا يستطيع أن يرد وإن رد كان في موقف المدافع وليس البادئ بالهجوم.
- وثاني الأهداف أن انحياز هذا الوالي للسكندريين وتحزبه ضد اليهود قاده إلى استخدام الجيش الموجود لديه من أجل تعذيب اليهود.

زعم فيلون أن الوالي ادعى أن اليهود لديهم أكوام مكدسة من الأسلحة ليبرر استخدام العنف ضدهم عن طريق بعض وحدات الجنود التي تعمل تحت قيادته بالإسكندرية. ثم أرسل قائد مائة يدعي كاستوس Castus الذي قام ومن برفقته من أمهر الجنود الذين تم اختيارهم بعناية لهذه المهمة كما يدعي فيلون ـدون توجيه أي إنذارـ بدخول بيوت اليهود وتفتيشها من أجل السلاح مع أنهم يعلمون أن اليهود ليس لديهم أية أسلحة. ويصور فيلون هذا المشهد ببراعة متناهية يعجز عنها أفضل مخرجي السينما في هوليود، فيذكر أن اليهود كانوا في حالة من الاندهاش والصعقة في حين تعلق بهم أبناؤهم وزوجاتهم وهم يبكون بحرقة والخوف يسيطر عليهم خشية أن يؤخذوا كأسرى. وعندما سمعوا أحد الجنود يسأل: أين تخفون أسلحتكم؟ هنا بدءوا يفيقون من دهشتهم وفتحوا كل شيء ثم تراجعوا ليعطوا الجنود الحرية الكاملة في التفتيش. عندئذ شعروا بالارتياح لأنهم ليس لديهم أسلحة ولا حتى سكاكين المطبخ اللازمة للطعام، لكن لاشك أن هذا سبب لهم ألما كبيرا. وبعد هذا التفتيش الدقيق يسخر فيلون من كاستوس.

---

(1) Horst 2003,p6.

ورجالـه ويقـول يالهـا مـن كمـيات كـبيرة مـن الأسـلحة وجدت مثل الخوذ والدروع والتروس والخناجر والرماح والحراب والأقواس والأسهم وأنواع من المقذوفات، إلى جانب تجهيـزات لـصنع الأسـلحة، الواقـع انهـم لم يجـدوا شيئا من هذا على الإطلاق ولا حتى سكاكين المطبخ الضرورية للاستعمال اليومي. وهو ما يبرئ ساحة اليهود من تهمتي امتلاك الأسـلحة وإثـارة الـشغب بالإسـكندرية. وذكـر فيلون أن هذا البحث لم يكن مبررا وكان يهدف فقط إلى إذلال اليهود[1].

([1]) Φλαχχ.86–90: δευτε/ρα γα.∴ρ ε)πινοει≌ται πο/ρθησιφ, βουλομε/νου και το

∴ στρατευο/μενον πλη=θοφ η(μι૮ν ε)πιτειξι؟

σαι χε/νου συκοφαντη/ματοφ ευ(ρε/σει. το∴ δε∴ συκοφα/ντημα η!

ν, ω♦φ τω|ν ≠Ιουδαι؟ων πανοπλι؟αφ ε)ν ται૮φ οι≠κι؟

αιφ ε)ξο/ντων. μεταπεμψα/μενοφ ου|ν ε(κατο/νταρξον %ژ μα/λιστэ ε)πι؟

στευε, Κα/στον οΪ

νομα, κελευ/ει παραλαβο/ντα τη=φ υ(πηκο/ου τα/χεωφ ε(αυτ%| του∴φ ε υ)τολμοτα/τουφ στρατιωΙταφ ε)πισπευ/δειν καιي αΪ

νευ προρρη/σεωφ ε)πεισιο/ντατα૮φ τω|ν ≠Ιουδαι؟ων οι≠κι؟

αιφ ε)ρευνα=ν, μη/ τιφ οℵ
πλων ε)ναπο/κειται παρασκευη/. και ο (με∴νσυντει؟ναφ εΪ

θει το∴ προσταξθε∴ν ε)ργασο/μενοφ. οι+ δε∴ τη∴ν ε)πι؟

νοιαν ου)κ ει≠δο/τεφ α)ξανει૮

φ το∴ πρω|τον ει+στη/κεσαν υ(πэ ε)κπλη/χεωφ, γυναι؟ων καιي

τε/κνων αυ)τοι૮φ ε)μπλεκομε/νων καιي

ρ(εομε/νων δα/κρυσι δια∴ το∴ν ε)πэ αι≠ξμαλωΙτοιφ φο/βον: οι

γα∴ρ λοιπο∴ν τη=φ πορθη/σεωφ, του=тэ α)ειي προσεδο/κων. ω♦φ δэ ηΪ
κουσαν παρα/ τινοφ τω|ν ε)ρευνωΙντων: ∀1που= ταμιευ/εσθε
τα∴ οℵ πλα;μικρο∴ν α)νε/πνευσαν καιي πα/ντα καιي τα∴ ε)ν μυξοι૮

φ α)ναπετα/σαντεφ ε)πεδει؟

κνυντο, τα= με∴ν η(δο/μενοι, τα= δε∴ στε/νοντεφ, η(δο/μενοι με∴ν ε)πιي

τ%| διελεγξθη/σεσθαι το∴ (σ) υκοφα/ντημα ε)χ ε(αυτου=, δυσξεραι؟

νοντεφ δε/, οℵ τι πρω|τον με∴ν αι+ τηλικαυ=ται διαβολαιي

κατэ αυ)τω|ν προπιστευ/ονται συντιθεμεναι προ∴φ ε)ξθρω|ν, εΪ

πειτα δэ, οℵ τι γυ/ναια κατα/κλειστα μηδε∴ τη∴ν αυΪ

λειον προερξο/μενα καιي

θαλαμευο/μεναι παρθε/νοι, διэ αι≠δω| τα∴φ α)νδρω|ν =

ثـم بعـد ذلـك بـدأ فـيلون في ذكـر مـصادر الـسلاح الخاصـة بالمصريين(وهو يقصد الـسكندريين بالطـبع) : فقـد رأى الـسفن الراسية في الميناء محملة بالأسلحة ، ودواب النقل الـتي تحمـل الرماح ، إلى جانب ما يخرج من المعسكر وكلها محملة بلوازم تصنيع الأسلحة . وكانـت مخـازن الـسلاح تـبعد عـن الميـناء بمقـدار عـشرة سـتاديوم . وقد برر فيلون امتلاك السكندريين لهذا الكم الهائل من الأسلحة بأنهم كانوا يدبرون للثورة والتمرد(1) .

هكـذا يدعـى فيلون أنه عندما قام فلاكوس بتفتيش بيوت السكندريين وجد بها أكواماً مكدسـةً مـن الأسـلحة ، وعلـى النقـيض لم يجد في بيوت اليهود أي أسلحة حتى سكاكين المطـبخ وهـى الأدوات الـتي لا غنـى عنها في أي بيت . كذلك فإن الوالي تعمد إصدار هذا المرسوم لكي يتمكن من استخدام الجيش الروماني ضدهم .

إذاً الهـدف الأول الـذي سـعى فـيلون لإثـباته هو عدم امتلاك اليهود للسلاح وبالتالي كانـوا هـم الطرف المعتدى عليه . وعلى الجانب الآخر امتلاك السكندريين للسلاح وبالتالي كثـرة اعـتدائهم علـى الـيهود لأنهم ـ أي اليهود ـ ببساطة لا يمتلكون أي سلاح للدفاع عن

= οἱ

ψειφ και τω|ν οι≠κειοτα/των ε)κτρεπο/μεναι, το/τε ου) μο/νον α)συνη/θεσ ιν α)λλα.·. και στρατιωτικο.·.ν δε/οφ ε)πανατεινομε/νοιφ ε)μφανει φ ε)γε/νοντο. γενομε/νηφ δэ ο ℵ μωφ α)κριβου=φ ε)ρευ/νηφ ο ℵ σον πλη=θοφ α)μυντηρι؟ων ο ℵ πλων ευ(ρε/θη; κρα/νη, θωϕρακεφ, α)σπι؟

δεφ,ε)γξειρι؟δια,κοντοι؟, παντευξι؟αι σωρηδο.·.ν προεκομι؟ζοντο; και ς

ε)ν με/ρει τα.·. ε(κηβο/λα, παλτοι؟

,σφενδο–ναι, το/χα, βε/λη;του/των α(πλω|φ ου)δε/ν: α)λλэ ου)δε.·. τα.·. πρ ο.·.φ τη.·.ν καθэ η(με/ραν δι؟αιταν ο)ψατυτω|ν αυ)τα/ρκη μαξαιρι؟

δια; Βεννετ 1971,π65.

(1) Φλαχχ.92–93: [α)λλэ] η!ν το/τε ι≠δει

ν στο/λον με.·.ν πολυ.·.ν νεω|ν καταπεπλευκο/τα και (ε) νορμου=ντα τοι ҁφ του= ποταμου= λιμε/σι, γε/μοντα παντοι؟ων ο ℵ

πλων, α)ξθοφο/ρα δэ (υ) (ποζυ/για παμπληθη= συνδεδεμε/νων δορα/των φ ορμηδο.·.ν α)φэ ε(κατε/ραφ πλευρα=φ ει≠φ το.·. ι≠σο/ρροπον,τα.·.φ δε.·. α)πο.·. του= στρατοπε/δου πα/σαφ σξεδο.·.ν α(ρμαμα/χαφ μεστα.·.φ πανο πλιω|ν, αιϳ στοιξηδο.·.ν υ(πο.·. μι؟αν οἱ

ψιν και τη.·.ν αυ)τη.·.ν συ/νταχιν ε)ν κο/σμ% προΐ/εσαν:το.·. δε.·. μεταχ υ.·. τω|ν λιμε/νων και ς τη=φ ε)ν τοιҁφ βασιλει؟οιφ ο(πλοθη/κηφ, ει≠φ η

ѵν εἶδει κατατεθη=ναι τα.·.ο ℵ πλα, δε/κα σταδι؟

ων πουδια/στημα συ/μπαν εἶ

ξον. τα.·.φ τω|ν ταυ=τα παρασκευασαμε/νων οι≠κι؟αφ αἶχιον η!

ν ε)ρευνα=σθαι.

أنفسهم أو لمواجهة السكندريين الذين استخدموا ذلك الكم الكبير من الأسلحة التي كانت مكدسة في بيوتهم، وفي المقابل لم يكن هناك شيء يذكر في بيوت اليهود. إن الفاحص لكتابات فيلون يلاحظ أنه كان يتحدث ويركز حديثة على جانب واحد فقط وهو الذي يجعل اليهود دائما في وضع المعتدى عليه وبالتالي يبرئ ساحتهم من أي اتهام أو تعدى بل إنه تناسى وأسقط عن عمد جانباً أهم وهو أساس النزاع ألا وهو محاولة اليهود المستمرة لكسب المزيد من الامتيازات والتطلع إلى المساواة الكاملة من الناحية القانونية مع السكندريين. إلا أن هذا التوظيف مردود عليه من خلال كتابات فيلون نفسه الذي بدا متناقضا في أحيان كثيرة، إلى جانب عدد من الشواهد والأدلة التي تثبت امتلاك اليهود للسلاح ـ على عكس ما ادعى فيلون ـ والتي يمكن رصدها على النحو التالي:

١) كانت أماكن صنع السلاح موجودة بالقرب من المعسكرات الرومانية، وراجت صناعة السلاح بالقرى من أجل إمداد الجيش المرابط بالقرب منها بهذه الأسلحة. وقد مارس القرويون هذه الصناعة منذ العهد البطلمى وكانت المدينة القوية لديها طلبات مكدسة من السلاح عليها أن تؤديها للجيش المرابط بالقرب منها في وقت محدد[1]. وهناك شواهد بردية تثبت أن بعض القرويين في ارسينوى كانوا ينتجون الأسلحة ويمدون بها الجيش الروماني والحرس الشخصي للوالي المرابط في الإسكندرية. وتتبين من إحداها (Stud. Pal 22. P Freib IV,66) =92أن هذه الصناعة كانت تتم تحت إشراف شيوخ القرى الذين كانوا يرسلون الأسلحة المطلوبة ويقومون باستلام الثمن. وهذه الوثيقة عبارة عن إيصال لمقابض أونبال من أخشاب النخيل أصدره فلافيوس سيلفانوس (Flavius Silvanus) من حرس الوالي إلى شيوخ المزارعين بقرية سكنوبايوس يخبرهم فيه أنه تسلم هذه المقابض أو النبال وأنه قد دفع الثمن من الأموال العامة[٢]. وبناءً على هذا فقد كان السلاح متاحًا للجميع يهود وغيرهم، وبالتالي لم يكن أمر امتلاك السلاح وقف على أحد، ولم يكن هناك ما يمنع من امتلاك اليهود للسلاح وتخزينه داخل منازلهم.

٢) كان اليهود في مصر معنيين بصناعة الأسلحة وقد حدثنا كاسيوس ديو(١٢ و٦٩) أن اليهود قبل ثورة ابن النجم في ١٣١ م كانوا يصنعون الأسلحة للجيش الروماني، وكانوا ـ عن عمد ـ يصنعونها ذات جودة أقل أو رديئة حتى يرفضها الرومان، ومن ثم

(1) Ταχιτ, Ηιστ,ΙΙ,82; Σπειδελ ΑΣΠ1981 ππ405–409; Χαπποντ2005, π79.
(2) ΜαχΜυλλεν ΑθΑ 1960,π26; Χαπποντ 2005,π194, νο 60.

يستخدمونها في ثوراتهم. أضف إلى هذا دليلاً آخر وهو انخراط اليهود في الخدمة العسكرية كان يبرر امتلاكهم للأسلحة[1]. معلوم أن اليهود خدموا في الجيش البطلمي وشغلوا فيه المناصب الرفيعة، وتولوا مناصب إدارية وشاركوا في التجارة والزراعة والعمليات المالية. ومع قدوم الرومان تحول الجنود اليهود إلى مزارعين وهذا يعطي دافعًا لاحتفاظهم بما كان لديهم من أسلحة في وقت سابق، ولعلهم استخدموا هذه الأسلحة في المساعدات العسكرية التي قدموها ليوليوس قيصر أثناء حرب الإسكندرية ٤٨ـ٤٧ ق.م، وكانت هذه المساعدات خير مُعين له على تحقيق النصر. كذلك قدم لهم الإمبراطور أغسطس الشكر على ما قدموا له من مساعدات أثناء حربه مع كليوباترا وأقر لهم كل الميزات التي كانوا يتمتعون بها إبان الحكم البطلمي[2].

٣) يذكر فيلون[3] أن اليهود دافعوا عن أماكن عبادتهم عدة مرات ضد الإسكندريين الذين حاولوا وضع تماثيل للإمبراطور جايوس وهو أمر يتعارض كلية مع العقيدة اليهودية، فهل سيدافعون عن هذه الأماكن بدون أسلحة؟ لاشك أن هذا دليل آخر على امتلاكهم الأسلحة أيا كان نوعها، وليس كما ذكر فيلون من أن بيوتهم كانت خالية حتى من سكاكين الطعام[4].

٤) القبض على عدد ٣٨ من زعماء اليهود، ثم تفتيش بيوت اليهود فالقبض على عدد من النساء ثم جلد زعماء اليهود في مشهد دراماتيكي؛ هذه كلها قرائن على امتلاك اليهود للسلاح. كان فلاكوس يشك في امتلاك اليهود للأسلحة، وتنفيذًا للمرسوم الذي أصدره؛ استدعى قواته لتفتيش بيوت اليهود، وعلى خلاف ما قص فيلون فقد عُثر على أسلحة لذلك تم القبض على عدد من النساء، ومن المرجح أن هذه كانت الخطوة الثانية التي اتخذها فلاكوس بعد القبض على زعماء اليهود، وتيقنه من استخدامهم

---

(1) Σμαλλωοοδ 1976, π231; Ηορστ 2003, ππ19, 32.

(2)θοσεπηυχ, Απιον ΙΙ.61.2 – 62.1: νοσ αυτεμ μαξιμο Χαεσαρε υτιμυρ τεστε σολατιι ατθυε φιδει, θυαμ χιρχα ευμ χοντρα Αεγψπτιοσ γεσσιμυσ, νεχνον ετ σενατυ ειυσθυε δογματιβυσ ετ επιστυλισ Χαεσαρισ Αυγυστι, θυιβυσ ν οστρα μεριτα χομπροβαντυρ.

(3) Λεγατ 134: προσευξα.:.φ ο ℵ
σαφ μη.:. ε)δυνη/θησαν ε)μπρη/σεσι κα κατασκαφαιح φ (α)φανι؟
σαι δια.:. το.:. πολλου.:.φ καις α)θρο/ουφ πλησι؟ον οι≠κειح ν ≠Ιουδαι؟
ουφ ε ℵ
τερον τρο/πον (ε)λυμη/ναντο μετα.:. τη=φ τω|ν νο/μων και ε)θω|ν α)νατ ροπη=φ: ει≠κο/ναφ γα.:.ρ ε)ν α(πα/σαιφ με.:.ν ι+δρυ/οντο Γαι؟
+ου, ε)ν δε.:. τω= μεγι؟στω καις περισημοτα/τω καις
α)νδρια/ντα ξαλκου=ν (ε)ποξου/μενον τεθρι؟ππ%.

(4) Χλοσεν, Ιντροδυχτιον το Ιν Φλαχχυμ ΑΧΛ, ϖολ ΙΞ,π298 α.

للسلاح. لذلك بدأ في تفتيش منازلهم على أمل العثور على السلاح المستخدم في أحداث الشغب والعنف بالإسكندرية وبعد أن ثبت امتلاكهم للأسلحة اصطحب عدد من النساء معه ثم قام بجلد زعماء الثورة يوم عيد ميلاد الإمبراطور في مشهد دراماتيكي كما ذكر فيلون[1]. من ناحية أخرى لو سلمنا جدلا بأن فلاكوس لم يجد أي أسلحة لديهم - وفقاً لرواية فيلون - فما هو مبرر القبض على عدد من النساء ثم جلد الزعماء اليهود يوم عيد ميلاد الإمبراطور. إن تصرف مثل هذا - لو حدث - من جانب فلاكوس دوت قرينة ضد اليهود كان يعرض الوالي لخطر اكبر من قبل الإمبراطور ونحن نعلم من خلال فيلون نفسه أن العلاقة بينه وبين الإمبراطور كانت غير طيبة لذلك لم تكن النار بحاجة إلى مزيد من الزيت لتشتعل أكثر؛ إن وضع الوالي كان مهدداً بشكل طبيعي، وإقدامه على عمل مثل هذا كان يزيد حدة الخلاف مع الإمبراطور صديق آجريبا اليهودي.

٥) يذكر يوسفيوس[2] أن اليهود - عندما علموا بموت كاليجولا في يناير ٤١ - حملوا أسلحتهم وهاجموا خصومهم بضراوة. وكان اليهود خلال هذه الموجة من العنف هم البادئون بالعدوان، وشد من أزرهم بعض بني جلدتهم الذين تسللوا من سوريا وخارج الإسكندرية[3]. وبالتالي كان لدى اليهود أكوام مكدسة من الأسلحة أخفوها حتى هدأت العاصفة ثم استخدموها في الهجوم على السكندريين. وقد أبلغ الوالي

---

(1) يوم عيد ميلاد الإمبراطور (٣١ أغسطس) قام فلاكوس بإجبار زعماء اليهود المسجونين على المسير في الشوارع إلى المسرح بشكل ساخر، وكانوا مثاراً للسخرية من قبل الإغريق الذين كانوا يحتفلون بهذه المناسبة. وقد تم جلد ال ٣٨ وبعضهم جلد حتى الموت. وهذا تصرف فيه إهانة كبيرة لليهود، وكان لا يحدث إلا مع المصريين. البعض الآخر من اليهود عُذب وعلقا في المسرح. في حين أن النساء أجبرن على أكل لحم الخنزير ومن رفضت عُذبت. والشيء الذي أهاج مشاعر فيلون في تفتيش منازل اليهود هو أنه تم بدون سابق إنذار وبشكل مفاجئ خدش حياء النساء اللائى كن متواريات عن الأنظار ولأن هذا التفتيش طال متعلقاتهن الشخصية، فضلا عن المعاملة السيئة اللائى لقينها أثناء الاضطرابات.

. Φλαχχ,74–95; Σμαλλωοοδ 1976, ππ240–41 .

(2)Αντ.Ιυδ.ΞΙΞ, 278: Στασια/ζεται δε.·. κατэ αυ)το.·.ν το.·.ν ξρο/νον ≠Ιουδαι/ων τα.·. προ.·.φ 0Ελληναφ ε)πι.·. τη=φ ≠Αλεχανδρε/ων πο/λεωφ. τελευτη/σαντοφ γα.·.ρ του= Γαι/+ου το.·. ≠Ιουδαι/ων э/εθνοφ ε)πι α)ρξη=φ τη=φ ε)κει/νου τεταπεινωμε/νον και/ δεινω|φ υ(πο.·. τω|ν ≠Αλεχανδρε/ων υ(βρισμε/νον α)νεθα/ρσησε/τε και/ ε)ν οℵπλοιφ ευ)θε/ωφ η/=ν.

(3) Τχηερικοωερ ετ αλ; Αν ιντροδυχτιον το ΧΠϑ 152; Ηοροτ 2003,π 9.

الجديد[1] الإمبراطور كلوديوس بهذه التطورات، فأصدر الإمبراطور منشورين ـ وفقا لما أورده يوسفيوس الذي يعد المصدر الوحيد عن هذين المرسومين ـ أحدهما أكد فيه امتيازات اليهود بالإسكندرية التي كانوا يتمتعون بها قبل جايوس[2]، والآخر أسبغ

(1) يعتقد فلدمان(θοσεπηυσ, ΑΧΛ ϖολ ΙΞ,π344,νο α) انه أما أن يكون فيتراسيوس بوليو ϛιτρασιυσ Πολλιο أو ايميليوس ركتوس Αεμιλιυσ Ρεχτυσ، وان رجحنا في موضع سابق ـ أن يكون هو فيتراسيوس بوليو.

(2) Ανт.Ιυδ .ΞΙΞ 280–285: ΥΤιβε/ριοφ Κλαυ/διοφ Καιح
σαρ Σεβαστο∴φ Γερμανικο∴φ δημαρξικη=φ ε)χουσι؟
αφ λε/γει. ε)πιγνου∴φ α)νε/καθεν του∴φ ε)ν ≠Αλεχανδρει≠ #؟Ιουδαι؟
ουφ ≠Αλεχανδρειحφ λεγομε/νουφ συγκατοικισθε/νταφ τοιح
φ πρωٱτοιφ ευ)θυ∴ καιροιحφ ≠Αλεχανδρευ=σι καιى ισηφ πολιτει؟
αφ παρα∴ τω|ν βασιλε/ων τετευξο/ταφ, καθω
φ φανερο∴ν ε)γε/νετο ε)κ τω|νγραμμα/τωντω|ν παρэ αυ)τοιحφ καιى
τω|ν διαταγμα/των, καιى μετα∴ το∴ τω= η(μετε/ρ# η(γεμονι؟ #
Αλεχα/νδρειαν υ(πο∴του= Σεβαστου=≠
υ(ποταξθη=ναι πεφυλα/ξθαι αυ)τοιحφτα∴ δι؟
καια υ(πο∴ τω|ν πεμφθε/ντων ε)πα/ρξων κατα∴ διαφο/ρουφ ξρο/νουφ μη δεμι؟αν τεα)μφισβη/τησιν περιى του/των γενομε/νην τω|ν δικαι؟
ων αυ)τοιحφ, α؟μα καιى καθэ ον καιρο∴ν ≠Ακυ/λαφ η|
ν ε)ν ≠Αλεχανδρει؟# τελευτη/σαντοφ του= τω|ν ≠Ιουδαι؟
ων ε)θνα/ρξου το∴ν Σεβαστο∴ν μη∴ κε–κωλυκε/ναι ε)θνα/ρξαφ γι؟
γνεσθαι βουλο/μενον υ(ποτετα/ξθαι ε(καστουφ ε)μμε/νονταφτοιحφ ι≠δι؟
οιφ εٱθεσινκαιى μη∴ παραβαι؟
νειν α)ναγκαζομε/νουφ τη∴ν πα/τριον θρησκει؟αν, ≠Αλεχανδρειح
φ δε∴ ε)παρθη=ναι κατα∴ τω|ν παρэ αυ)τοιحφ ≠Ιουδαι؟ων ε)πιى
τω|νΓαι؟+ου Και؟
σαροφ ξρο/νων του= δια∴ τη∴ν πολλη∴ν α)πο/νοιαν καιى
παραφροσυ/νην, ο؟τι μη∴ παραβη=ναι η)θε/λησεν το∴ ≠Ιο–υδαι؟ων εٱ
θνοφ τη∴ν πα/τριον θρησκει؟
αν και θεο∴ν προσαγορευ/ειν αυ)το/ν, ταπεινωٱσαντοφ αυ)του/φ: βου/λ
ομαι μηδε∴ν δια∴ τη∴ν Γαι؟+ου παραφροσυ/νην τω|ν δικαι؟
ων τ%| ≠Ιουδαι؟ων εٱθνει παραπεπτωκε/ναι, φυλα/σσεσθαι δэ αυ)τοι
φ καιى τα∴ προ/τερον δικαιωٱματα ε)μμε/νουσι τοιحφ ι≠δι؟οιφ εٱ
θεσιν, α)μφοτε/ροιφ τε διακελευ/ομαιτοιحφ με/ρεσι πλει=؟

نفس حقوق يهود الاسكندر يه على كل يهود الإمبراطورية[1]. ولعل البردية التي نشرها العلامة باراسو غلو ذات صلة بهذا الأمر حيث أن والى مصر أصدر مرسوماً يذكّر فيه بعقوبة الموت (θανα/τωι, ζημιουςμαι) التي نص عليها مرسوم فلاكوس والسبب غير واضح لتعذر قراءة البردية بسبب حالتها السيئة[2]. ورغم ذلك

=στην ποιη/σασθαι προ/νοιαν, ο ℵ πωφ μηδεμι?
α ταραξη∴ γε/νηται μετα∴ το∴ προτεθη=ναι? μου το∴ δια/ταγμα.
(1)Αντ.Ιυδ .ΞΙΞ, 28V–291: ∀Τιβε/ριοφ Κλαυ/διοφ Καιج
σαρ Σεβαστο∴φ Γερμανικο∴φ α)ρξιερευ∴φ με/γιστοφ δημαρξικη=φ ε)χο υσι?αφ υℵ
πατοφ ξειροτονηθει φ το∴ δευ/τερον λε/γει.αι≠τησαμε/νωνμε βασιλε/ωφ ≠Αγρι?ππα καιی +Ηρω↓δου τω|ν φιλτα/των μοι, οℵ
πωφ συγξωρη/σαιμι τα∴ αυ)τα∴ δι?καια καιی τοι
φ ε)ν πα/σϖ τϖ= υ(πο∴ +Ρωμαι?οιφ η(γεμονι # ?Ιουδαι?οιφ≠
φυλα/σσεσθαι,καθα∴ καιی τοιجφ ε)ν ≠Αλεχανδρει?#, ηℵ
διστα συνεξω↓ρησα ου) μο/νον του=το τοιج
φ αι≠τησαμε/νοιφ με ξαριζο/μενοφ, α)λλα∴ καιی αυ)του∴φ υ(πε∴ρ ω;
ν παρεκλη/θην α)χι?ουφ κρι?ναφ δια∴ τη∴ν προ∴φ +Ρωμαι?ουφ πι?
στιν καιی φιλι?αν, μα/λιστα δε∴ δι?καιον κρι?νων μηδεμι?
αν μηδε∴ +Ελληνι?δα πο/λιν τω|ν δικαι?
ων του/των α)ποτυγξα/νειν, ε)πειδη∴ καιی ε)πιی του= θει?
ου Σεβαστου= αυ)ταιجφ η|ν τετηρημε/να. καλω|φ ου|ν εἶξειν και≠ ی
Ιουδαι?ουφ του∴φ ε)ν παντιی
τ%| υ(φэ η(μα=φ κο/σμ% τα∴ πα/τρια ἐ
θη α)νεπικωλυ/τωφ φυλα/σσειν, οι®φ καιی αυ)τοιجφ ηἶ
δη νυ=νπαραγγε/λλω μου τωυ/τϖ τϖ= φιλανθρωπι?
ε)πιεικε/στερον ξρη=σθαι καιی μη∴ τα∴φ τω|ν αἶ
λλων ε)θνω|ν δεισιδαιμονι?αφ ε)χουθενι?ζειν, του∴φ ι≠δι?
ουφ δε∴ νο/μουφ φυλα/σσειν. του=το/
μου το∴ δια/ταγμα του∴φ αἶρξονταφ τω|ν πο/λεων καιی
τω|ν κολωνιω|ν καιی μουνικιπι?ων τω|ν ε)ν τϖ= ≠Ιταλι?# καιی
τω|ν ε)κτο/φ, βασιλειجφ τε καιی δυνα/σταφ δια∴ τω|ν ι≠δι?
ων πρεσβευτω|ν ε)γγρα/ψασθαι βου/λομαι ε)κκει?μενο/ν τε εἶξειν ου)κ ε
ἶλαττον η(μερω|ν τρια/κοντα οℵ
θεν ε)χ ε)πιπε/δου καλω|φ α)ναγνωσθη=ναι δυ/νατι∀ .
(2) Παρασσογλου ΧΕ 1974, ππ332–335.

فإن الأمور بين الطرفين لم تستقر وهذا ما دعا الإمبراطور كلوديوس إلى إرسال رسالته الشهيرة إلى مدينة السكندريين. وكان المبدأ الأساسي الذي ارتكزت عليه هذه الرسالة هو (عش ودع الآخر يعيش)، وكان هذا المضمون موجها للطرفين[1]. إن خطاب كلوديوس واضح للغاية من حيث التفرقة بين اليهود والسكندريين، حيث إن الإغريق كانوا وحدهم من ينطبق عليهم مصطلح السكندريين وما عداهم ليسوا كذلك.

ولاشك في أن هذا الأمر أثار امتعاض اليهود الذين ادعوا أحقيتهم في المواطنة السكندرية، لذلك خاطبهم كلوديوس بلغة سهلة بسيطة أن يقنعوا بما في أيديهم من حقوق في مدينة ليست مدينتهم[2]. وقد تبنى أبيون نفس الموقف عندما اعتبر اليهود غرباء وبرابرة ملحدين يبحثون عن حقوق لا يستحقونها، ويجب ألا ينتظرون وضع أفضل من هذا في الظروف الحالية[3]. وأكد على نفس المفهوم الوالي فلاكوس حين أصدر مرسوما[4] أعلن فيه أن اليهود غرباء وجردهم من حقوقهم التي اكتسبوها، وقد ادعى فيلون- مصدرنا الأوحد عن هذا المرسوم- أنه كان دافعا لارتكاب المزيد من أعمال العنف ضد اليهود. ومع أن هذا المرسوم كان معبرا عن الواقع إلى حد بعيد وأيده خطاب كلوديوس؛ إلا أن فيلون ضخَّم من أثره. ويأتي انسجام هذا المرسوم مع الواقع بسبب أن الوضع القانوني بالنسبة للسكندريين ينطبق فقط على أعضاء المنظمات الإغريقية بالمدينة، ومعلوم أن اليهود لم يتمتعوا بعضوية هذه المنظمات وعندما حاولوا الاندساس وقف لهم الإغريق بالمرصاد. ولدينا إحدى البرديات تؤكد صحة موقف فلاكوس حيث إنها مؤرخة بعام٤-٥ ق. م أي ترجع لعصر أغسطس، وبالتالي فهي سابقة على مجيء فلاكوس؛ ومن ثم يصبح لدينا أكثر من دليل على صحة موقف فلاكوس، الأول من والى سابق أو متقدم عليه، والآخر من خطاب الإمبراطور كلوديوس نفسه، إضافة إلى دعوة أبيون. وهذا أيضًا يدحض الدعاوى التي ساقها كل

---

(1) Λεανεψ1989,π 139.

(2)Π. Λονδ 1912,94–95: καρπουμε/νουφ με.·.ν τα.·. οι≠κει+++=α α)πολαυ/οντ αφ δε.·. ε)ν α)λλοτρι/# πο/λει περιουσι/αφ α(πα/ντων α)γαθω|ν,

(3) Δψχκ 2002, ππ164–165;ϑοσεπηυσ, Απιον II,6&2.

(4) Φλαχχ 54: ο)λι?γαιφ γα.·.ρ υℵ στερον η(με/ραιφ τι?

θησι προ/γραμμα, διэ ουῙ χε/νουφ και̧ς

ε)πη/λυδαφ η(μα=φ α)πεκα/λει μηδε.·. λο/γου μεταδου/φ, α)λλэ α)κρι? ταφ καταδικα/ζων.

من فيلون ويوسفيوس في كون اليهود مواطنين سكندريين[1]. وهذه البردية عبارة عن التماس[2] قدمه أحد اليهود المقيمين بالإسكندرية ويدعى هلينوس(Helênos) بن تريفون (ryphônT) وقد ذكر فيه أنه سكندرى ((Ἀλεχανδρε/ω(φ')، لكن صفة هذا الملتمس طمست بالمداد وكتب فوقها بدلا منها: يهودي من الإسكندرية (Ἰουδαι)ου τῶν α)πο .·.' Ἀλεχανδρι)αφ'). وكان هلينوس ابنا لأحد مواطني الإسكندرية[3]. وهذا يعني أنه أحد سكان الإسكندرية وليس مواطنا سكندريا. وفيها يتقدم هلينوس بمظلمة إلى الوالي وعلى ما يبدو أنه يشكو من دفع ضريبة الرأس (phiaaLaogr)على الرغم من كونه مواطنا سكندريا، لكن بعد تعديل الصفة على هذا النحو وجب عليه دفع هذه الضريبة. ومعلوم أن مواطني المدن اليونانية كانوا معفيين من دفع هذه الضريبة في حين كانت مفروضة على المصريين واليهود[4]. وقد كانت ضريبة الرأس من أهم أسباب التوتر في الإسكندرية بين الطرفين، فقد فرضها الرومان على غير المواطنين، وكان اليهود من بينهم بالطبع، حتى إن أيسيدوروس ـ رئيس الجمنازيوم ـ خلال محاكمته أمام المجلس القضائي المشكل برئاسة الإمبراطور كلوديوس قال: (إنهم (اليهود) ليسوا من طبيعة السكندريين (كالسكندريين)، لكنهم كالمصريين. أليسوا على نفس مستوى الخاضعين لضريبة الرأس[5]؟.

٦) إن إقرار الكثير من الامتيازات لليهود بالإسكندرية دعاهم إلى الإحساس بنوع من التفوق على حساب غيرهم، وأوجد لديهم هاجس الكراهية ممن حولهم خصوصاً من جانب السكندريين. وهذا بلا شك دعم شعورهم بضرورة امتلاك الأسلحة الكافية من أجل حماية مكتسباتهم ـ التي أقرها لهم الرومان ـ في مواجهة الغير ـ السكندريين ـ. كذلك أعطاهم هذا أيضا الإحساس بضرورة حماية أنفسهم ممن حولهم الذين يحقدون عليهم لأنهم ـ كما يدعى تشيركوفر (Tcherikover) ـ الأكثر ثراءً بل كان

---

(1) Σμαλλωοοδ 1976, π228φ.

(2) ΒΓΥ1140, ΧΠϑ ΑΔ 4 5.

(3) اغلب الظن أن والده تريفون حصل على المواطنة السكندرية في أواخر عصر البطالمة لان هذا كان أمرا في غاية الصعوبة في العصر الروماني، أو ربما انه نجح في إدراج اسم ابنه في منظمات الشباب أو الجمنازيوم. Σμαλλωοοδ 19876,234.

(4) عن الفئات المعفاة من دفع هذه الضريبة راجع: عبد اللطيف أحمد علي ١٩٧٨، ص١٥٦ وما بعدها.

(5)Ηορστ 2003,π 22; Μυσυριλλο Αχτα Αλεξανδρινορυμ, ππ23–26& 117–140; ΧΠϑ 156(=Π. Βερολ 8877), Χολ ΙΙ, 25–27: ου)/κ ει)σιν ϶Αλ[εζανδρευ=σιν] ο(μοιοπ#θει=φ, προ/π% δε Αι)γυπι?ς[ι/ων......] ου)/κ ει)οι τοι=φ φο/ρον Τελ[ουςσι].

السكندريون دائمي الاقتراض منهم، وبالتالي هذا يبرر امتلاكهم للأسلحة لحماية أنفسهم. وقد أكد تشيركوفر أيضا على أن أهم أسباب المسألة اليهودية ـ كما اسماها ـ سببان: أولها يتمثل في الارتباط بين الكفاح من جانب اليهود من أجل الحصول على الحقوق المدنية وبين الطموح في المزيد من المكتسبات للمساواة بغيرهم أصحاب البلاد الأصليين لاسيما أنهم أطلقوا العنان لأنفسهم كي يتصوروا أنفسهم سكندريين سواءً بسواء مثل الإغريق بما في ذلك حقهم في الانضمام إلى الجمنازيوم عماد الانتماء الهليني، وهذا لأنهم ـ كما يعتقد البعض ـ نجحوا في الاندماج اجتماعيا واقتصاديا مع السكندريين بدرجة كبيرة وبالتالي تطلعوا إلى المساواة الكاملة من الناحية القانونية معهم[1]. وثانيها هو أن الهجوم العنيف من جانب المعاديين للسامية استلزم رد فعل أعنف من جانب اليهود[2]، ولاشك في أن امتلاك اليهود للسلاح كان السبيل لهذا. كذلك تبنى اليهود بالإسكندرية دعوة التفوق العنصري على غيرهم وهى دعوة ذات صفة دفاعية، المقصد منها هو الدفاع عن الهوية الفريدة للمجتمع اليهودي. إن حديث تشيركوفر عن أسباب المسألة اليهودية كما أسماها يدفعنا إلى استطراد ـ نراه لازما ـ لإعطاء فكرة عن وضع اليهود القانوني بالإسكندرية. حصل اليهود على حق الإقامة وتمركزوا في حيين من أحياء الإسكندرية منذ عهد بطليموس الأول واستمر الوضع كذلك أيام الرومان وقد أقر لهم الإمبراطور أغسطس نفس المزايا بل منحهم حق إقامة مجلس للشيوخ اوالجيروسيا[3] **gerousia**، ودار للسجلات **archeion**، ومعابد **synagôgia** لممارسة شعائرهم الدينية[4]. بعبارة أخرى تمتع اليهود بنوع من الاستقلال الذاتي، على الرغم من أن وضعهم السياسي كان مغايرا تماما عن المواطنة التي كان يتمتع بها إغريق الإسكندرية وهو ما أكد عليه الإمبراطور كلوديوس في رسالته الشهيرة. ويمكن القول إن هذا الاستقلال كان من الناحيتين الدينية والاجتماعية وليست السياسية. ترتب على هذا الوضع أن أفراد الجالية اليهودية ككل كانوا يصنفون كمستوطنين ذوى امتيازات **(epitimoi katoikoi)** تمنحهم نوعًا من الحكم الذاتي

---

(1) Σελτζερ1980, π175.

(2)Τχηερικοϖερ ;Αν ιντροδυχτιον το ΧΗΠϑ 152.

(3) أن الكلمة اليونانية جيروسيا(γερουσα) تعنى السناتو وهى تساوى Σενατυσ اللاتينية لكنها في الواقع لا تؤدى نفس المعنى. في الحكومات المحلية كانت كلمة جيروسيا لا تشير إلى طبقة أو فئة محلية لكن إلى جهاز خاص حمل هذا الاسم وكانت وظيفته في المقام الأول دينية. Μασσον 1974,123

(4) Βελλ ϑΘΠ 1950, π21;٨٥ص، ١٩٩٣ عبد اللطيف على.

الداخلي حمل اسم البوليتيوما politeuma اشتمل على مجلس لإدارة أمورهم عرف بمجلس الشيوخ أو الجيروسيا، أيضا حق بناء أماكن العبادة الخاصة بهم(السيناجوج)، والحق في تعليم أبنائهم وفقا لعاداتهم وإنشاء محاكم خاصة بهم[(١)] . ومع ذلك تبقى هناك مشكلة في وضع اليهود القانوني داخل المدينة، ويتلخص هذا من خلال استخدام ثلاثة مصطلحات قانونية لعل طرح التفرقة بينها تكشف بعض الغموض :- أولها politês التي تعنى بوجه عام المواطن الحر، ولكنها ببساطة تعنى المقيم أو الساكن . أما الثاني politemia التي تعنى المواطنة أو القانون، أو الحقوق المدنية أو حتى أسلوب الحياة؛ وأما آخر هذه المصطلحات فهو Alexandrês الذي كان يشير إلى المواطن السكندري أو المقيم بالإسكندرية . على أية حال فقد كان اليهود سعداء بغموض هذه المصطلحات وغيرها طالما أنهم كانوا قادرين على تفسيرها على أنهم متساوون مع إغريق الإسكندرية أو أنهم كانوا على الأقل في الجانب الصحيح للخط الذي يفصل السكندريين- وهذا مصطلح مائع غير محدد- عن الغرباء (xenoi) والمصريين . ولكن وجهة نظر الإغريق لا تقبل هذا بسبب وجود فارق كبير جدا بين مواطني المدينة وهم الإغريق وبين كل السكان ومن بينهم اليهود بالطبع[(٢)] . تجلت وجهة النظر هذه في موقف أبيون الذي صب جام غضبه على أولئك الطامحين في الحصول على المواطنة السكندرية أي يبغون المساواة بالإغريق، وذكر أن اليهود لا يمكن أن يكونوا إغريقاً أصليين بأية حال من الأحوال لأنهم إذا ما كانوا مواطنين سكندريين بالفعل فلماذا لا يعبدون الآلهة مع السكندريين[(٣)]؟ . ومع ذلك فقد اعتبر اليهود أن وضعهم هذا - المتمثل في البوليتيوما - يمنحهم المساواة الكاملة مع الإغريق وبالتالي حقهم في المواطنة السكندرية -التي كانت الخطوة الأولى نحو الجنسية الرومانية- وما يترتب عليها من الإعفاء الكامل من ضريبة الرأس، وهذا هو هدفهم الأساسي لأنهم كانوا يأملون في الانخراط ليس بدافع التشبع بالثقافة الهلينية؛ ولكن من أجل الهروب من دفع ضريبة الرأس وهو ما أغضب السكندريين إلى حد بعيد[(٤)] . والواقع أن اليهود كانوا سكاناً أو

(1) Ηορστ 2003, π22.

(2) Δψχκ 2002, ππ172 φφ.

(3)ϑοσεπηυσ Απιον ΙΙ.65:

σι συντ χιυεσ, εοσδεμ δεοσ θυοσ Αλεξανδρινι νον χολυντ? وجدير بالذكر أن الإمبراطور جايوس اتهم اليهود بأنهم يكرهون الرب

Λεγατ 353: σαρκα.:.ζων γα.:.ρ αμα και.:. σεσηω/φ, υ(μευ//φ εℵπεν.

(4) Λεανεψ1989, π137 .

مقيمين بمدينة الإسكندرية ولم يكونوا مواطنين (Πολιταί) حيث إن مجرد تسكين الأجانب وتركيزهم في أحياء بعينها هي إحدى أهم سمات المدن الكبيرة وبالتالي لا يثبت لهم حقا في المواطنة. وعلى هذا الأساس فإن وضع اليهود من خلال وجود البوليتيوما لا يثبت حقهم في المواطنة بقدر ما يؤكد وضع عام يعكس درجة التنظيم التي كانت عليها الإسكندرية كسائر المدن الإغريقية الكبيرة التي كانت البوليتيوما ملمحا هاما من ملامحها، ووجدت في مدن متفرقة ولجاليات غير يهودية(١). لقد كانت البوليتيوما عبارة عن تنظيم يكون اتحاداً أو تجمعا للأجانب المتمتعين بحق الإقامة في مدينة أجنبية ويشكلون كياناً مدنياً منفصلاً وشبه مستقل. وكانت له تنظيماته ويدير شئونه الداخلية على أساس عرقي من خلال موظفين مختلفين وفى نفس الوقت معتمدين على المدينة المقيمين فيها(٢).

٧) لقد تمتع اليهود بسمعة سيئة ترددت أصداؤها في البردي من خلال كلمات واضحة لالبس فيها حين حذر صديق صديقة من الاقتراب أو التعامل مع اليهود ضمن رسالة تفيض بمشاعر الود والصداقة، ففي نهاية عدد من التعليمات خاصة بالبيع والشراء، كتب سارابيون إلى صديقه هيراكليدس محذرا إياه من اليهود قائلاً (وأنت مثل أي فرد آخر احترس من اليهود)(٣). وقد حاول ناشر البردية (Tcherikover) تفريغ هذه

---

(1) لقد كانت البوليتموبا الشكل الشائع أو المتعارف عليه لكل المجتمعات اليهودية آيا كان حجمها في الشرق ومن أمثلتها :-

- بوليتمويا لجالية أجنبية غير معروفة في قوص Χοσ. (ΟΓΙΣ 192)
- بوليتمويا لجالية الكاونياس Χαυνιανσ في سيدون Σιδον (ΟΓΙΣ592)
- بوليتمويا لجالية الكريتيينΧρετανσ في الفيوم (Π Τεβτ 32)
- بوليتمويا لجالية فرجيانس(Πηρψγιανσ) في الإسكندرية. (ΟΓΙΣ 658)
- بوليتمويا لجالية الليكانيز Αψχιανσ بالإسكندرية (ΣΒ 6025=ΙΓΡΡ Ι,1078&ΣΕΓ ςΙΙΙ,359)
- بوليتمويا لجالية اللبوتينيز Βοεοτιανσ بالإسكندرية (ΣΒ 6664=ΣΕΓ ΙΙ,871)
- بوليتمويا لجالية أهل كيليكيا Χιλιχιανσ في ارسينوى (ΣΒ 6664=ΣΕΓ ΙΙ,871)

هذا إلى جانب مرسوم(Π Τεβτ 700) يعود للعصر البطلمى(١٢٤ق.م) يؤكد أن البوليتمويا كانت موجودة على نطاق واسع في الإسكندرية ومديرية ارسينوى. كذلك فقد كانت هناك بوليتمويا لليهود في أماكن متفرقة مثل قورينى وفلسطين ولعل الأمر كان كذلك في ليتوبولس بمصر.. Σμαλλωοοδ 1976, π226,vo 23.

(2) Λεανεψ 1989,π138;Σμαλλωοοδ 1976, π 225.

(3) ΒΓΥ 1079=Σελ Παπ 107=Χ Π ϑ 152 (βλε/πε σατο∴ν α)πο∴ τω=ν Ιουδ αι/ων);Λυκασζεωιχζ 2001,π127.

الرسالة من هذا المضمون من خلال الحديث عن أنواع الكراهية والادعاء بأن هذه البردية تعكس الكُره السياسي لليهود لا لشيء سوى لثرائهم وغناهم، كذلك خطورة حي اليهود بسبب الاضطرابات بين الطرفين. ومع هذا فإن الشيء الثابت هو سمعتهم السيئة وكراهية الآخرين لهم مما يدعوهم إلى امتلاك الأسلحة لحماية أنفسهم. كذلك تعكس هذه العبارة -إلى حد كبير- الخوف من اليهود نظرا لامتلاكهم الأسلحة. والشيء الثابت- عبر التاريخ- إن اليهود كانوا يندسون داخل تشكيلات حضارية مختلفة، وكانت تنشأ توترات مختلفة بينهم وبين أعضاء الأغلبية. وبرغم أن سائر أحداث التوتر هذه يُشار إليها بمصطلح «معاداة اليهود» على وجه العموم، إلا أننا نجد أن العنصر الثابت الوحيد هو اليهود، وحينذاك يصبح اليهود هم المسئولون عن الكراهية التي تلاحقهم والعنف الذي يحيق بهم[1].

٨) مساعدة اليهود المستمرة لذويهم للقدوم إلى الإسكندرية والاستقرار بها وهو الأمر الذي حذرهم منه الإمبراطور كلوديوس في رسالته الشهيرة إلى مدينة السكندريين. لأن هذا سيجلب الكثير من المشاكل لمدينة الإسكندرية والتي تعمد اليهود دعوة كثير من اليهود سواء من سوريا أومن أقاليم مصر المختلفة للاستقرار بها على حساب السكندريين[2]. وهذا دليل على رغبتهم في الشغب لأن هؤلاء القادمين من خارج الإسكندرية وسوريا كانوا يحضرون معهم الأسلحة، ويساعدونهم في الهجوم على السكندريين[3].

٩) التناقض الواضح الذي وقع فيه فيلون في كتابيه(ضد فلاكوس) و(سفارة إلى جايوس) يدعونا إلى عدم الثقة بما يقول، ومن باب أولى عدم تصديقه عندما يزعم خلو بيوت اليهود من الأسلحة حتى من سكاكين الطعام التي لا غنى لأي بيت عنها. ولنأخذ على سبيل المثال صورة الإمبراطور جايوس كاليجولا في الكتابين. بداية يجب ألا يغيب عن بالنا أن أهم مصدرين من إجمالي ثلاثة عن حياة كاليجولا هما فيلون ويوسفيوس وهما يهود. وقد اتفقت هذه المصادر الثلاثة على أنه في الشهر الثامن من حكم كاليجولا هاجمه مرض شديد وقد تعافى منه بسرعة، لكن كان الأثر سيئاً حيث تغيرت شخصيته

(1) Φελδμαν 1996, ππ108–109.
(2)Π. Λονδ 1912,96 –98: μηδε .·. ε)παι/γεσθαι η)/ προσει/σθαι α)πο.·. Συρι/αφ η)/ Αι≠γυ/π<τ>ου καταπλε/ονταφ ≠Ιουδαι/ουφ ε)χ οι/++= μει/ζοναφ υ(πο νοι/αφ α)νανκασθη/σομε λαμβα/νειν.
(3) Βελλ 1924,π18.

كلـيةً وتحول إلى طاغية(١) . الشيء اللافت للنظر أن إشارات فيلون في (ضد فلاكوس) إلى الإمبراطور جايوس كانت تخلو من أي شيء يحط من قدر الإمبراطور(٢)، فلم يظهر جايـوس علـى أنـه عدو لليهود على وجه الخصوص . وفى المقابل حمل فيلون المسئولية كاملـة إلى أفيلـيوس فلاكـوس والى مـصر لأنـه حـرض السكندريين على وضع تماثيل الإمبراطور eikones في أماكن العبادة الخاصة باليهود . ويقول فيلون إن السكندريين قد فطـنوا إلى حـيلة ماكـرة حين نجحوا في إقحام اسم الإمبراطور والذي لا نملك حياله أي تـصرف(٣) . فيما عدا ذلك فإن الإشارات الواردة بخصوص الإمبراطور في هذا الكتاب كلها تصب في صالح الإمبراطور ولا تظهر أي غضاضة بينه وبين اليهود . كذلك تجنب فـيلون إظهـار أو إثـارة أي مـشاعر عدائية ضد عبادة الإمبراطور وانصبت شكواه ليس علـى صـنع الـسكندريين تماثيل للإمبراطور، بل على استخدامهم لأماكن عبادة اليهود مـن أجـل هـذا الغـرض(٤)، وركز فيلون على أن تدنيس أماكن العبادة الخاصة بهم قد حـرم اليهود من وسيلتهم الوحيدة للتعبير عن امتنانهم للإمبراطور(٥) . وعلى النقيض وبغـرابة شـديدة صور لنا فيلون في كتابه (سفارة إلى جايوس) الإمبراطور جايوس على أنـه الـشخص الوحـيد المسئول عن مذابح الإسكندرية لأن غوغاء الإسكندرية هاجموا الـيهود مـراعاةً أو تنفـيذاً لمخطـط الإمـبراطور، وكأن الإمبراطور أعطاهم الأوامر كي يعاملـونـنا بمنتـهـى القـسوة والغلظـة وليذيقونـنا أقـصى درجـات المعـاناة ـ هـذا ما قالـه فـيلون ـ(٦) . لقد ظهر التردد والتناقض واضحا من جانب فيلون الذي بدا كما لو

(1) Πηιλο Λεγατ14,22&356;Σευτ.Χαλιγ ΞΙς,Διο Χασσ.ΛΙΞ,8; Αλψ 1953,π100&106.
(2) Φλαχχ.11–15&83.
(3) Φλαχχ 41.6 – 43.1: α)νεβο/ησαν α)φ϶ ε(νο.·.φ συνθη/ματοφ ει≠κο/ναφ ε)ν ταιح φ προσευξαιحφ α)νατιθε/να, καινο/τα τον καις μηδε/πω πραξθε.·.ν ει≠σηγου/μενοι παρανο/μημα. καις του=τ϶ ει≠δο/τεφ→ο)χυ/τατοι γα.·.ρ τη.·.ν μοξθηρι?αν ει≠σι?→κατασοφι? ζονται το.·. Και?σαροφ οi̇νομα προκα/λυμμα ποιησα/μενοι, %ز προσα/πτειν τι τω|ν ε)παιτι?ων ου) θεμιτο/ν.
(4) Φλαχχ 48&51.
(5) Φλαχχ 49: ωز̇ν η(μιحν α)ναιρεθεισω|ν τι?φ εא τεροφ α)πολει?πεται το/ποφ ηز τρο/ποφ τιμη=φ.
(6) Λεγατ 121– 121: ω♦φ γα.·.ρ ε)κδοθε/νταφ ει≠φ ο(μολογουμε/ναφ καις τα.·.φ α)νωτα/τω συμφορα.·.φ υ(πο.·. του= αυ)τοκρα/τοροφ η=ز

كان يجهل عدوه أومن عذب اليهود على حد زعمه، فقد اتهم المصريين بتعذيب اليهود مع أن السكندريين هم من فعلوا ذلك وأتهمهم بأنهم هم الذين بدروا بذور العداء للسامية[1]. مثال أخر يظهر هذا التردد عندما اتهم الوالي بتصعيد المشكلة مع اليهود بإصداره مرسوم آخر اعتبر فيه اليهود غرباء (Flacc54) ومع ذلك ففي كتابه الآخر (Legat 119) نسب هذا التصرف إلى الإمبراطور نفسه[2]. هذا إلى جانب عدد آخر من المتناقضات بين الكتابين مع أن الأحداث التي يرويها واحدة. وهذا التناقض يثبت بما لا يدع مجالا للشك عدم مصداقية ما يرويه، وبالتالي حينما يقول إن بيوت اليهود كانت تخلو من الأسلحة فإن الواقع أن بيوت اليهود كانت مليئة بالأسلحة.

١٠) إن اعتقاد اليهود الراسخ بعناية الرب لهم أوجد لديهم مفهومًا هامًا مؤداه أن أعداءهم هم أعداء الرب وبالتالي فعقابهم هو عقاب إلهي. لكن هذا المفهوم له جانب سيئ وهذا الجانب عبر عنه فيلون بشكل كبير في كتاب (ضد فلاكوس). على سبيل المثال في الفقرة ١١٧ صور فيلون اليهود كما لو كانوا يقولون(نحن لا نظهر الشماتة عندما يعاقب العدو لأننا تعلمنا من خلال الكتب المقدسة أن يكون لدينا تعاطف إنساني) انتهى كلام اليهود، ومع ذلك ـ وعلى النقيض ـ نرى فيلون يخدع نفسه ويغالط نفسه عندما يركز على مشهد سقوط فلاكوس وحالته في منفاه وحتى لحظة موته؛ خلال هذه المواقف تشعر باشمئزاز من عرض فيلون الذي يفيض بمشاعر التشفي والشماتة في هذا الوالي[3]. حدثنا فيلون عن فلاكوس في منفاه حتى الصلوات تحدث عنها كما لو كان مقيما معه وهذا بالطبع لم يحدث. وبالتالي كل ما ساقه من ندم وألفاظ تدل على أن فلاكوس ارتكب أخطاءً جسيمة في حق اليهود لا أساس لها من الصحة وكل ما ذكره فيلون في هذا الشأن هي من بنات أفكار فيلون وبالتالي ندم فلاكوس واعترافاته التي ساقها هي خيال كاتب لا أكثر. وبناء على ذلك فإن الجزء الثاني كله الذي يتحدث فيه فيلون عن معاناة فلاكوس في منفاه مجرد اختلاق[4]. وقبل هذا صور لنا فيلون أمر القبض على فلاكوس كما لو كان بسبب ما ارتكب في حق اليهود من أخطاء لذلك لم يستطع أن يخفي مشاعر الفرحة والسرور للتخلص من هذا الوالي، لكن

= πολε/μ% κατακρατηθε/νταφ ε)κμανε/σι και, θηριωδεστα/ταιφ ο)ργαι-φ κατειργα/ζοντο.

(1) Φλαχχ 17&29; Λεγατ163&166.

(2) Σλψ1996, ππ172 φφ.

(3) Χλοσεν, Ιντροδυχτιον το Ιν Φλαχχυμ ΛΧΛ, ϖολ ΙΞ,π301.

(4) Ηορστ 2003,π12.

الواقـع أن أمـر القـبض على الوالي كان راجعا إلى أسباب سياسية في المقام الأول تخص الوالـي وعلاقـته بالإمبراطور السابق تيبريوس؛ كون الوالي كان أحد أتباعه المخلصين فـضلا عـن ضلوعـه فيما لحق بأم الإمبراطور جايوس من نفى وتشريد كما ذكر فيلون (Flacc 9). لـذلك فمن المنطقي أن الإمبراطور ينتقم لأمه وليس لليهود؛ هذا في حالة تسليمنا بما أورده لنا فيلون عن مصير فلاكوس[1].

الهـدف الثانـي: إثبات أن فلاكوس قد قام بالتفتيش عن السلاح- بناءً على المرسوم- كذريعـة لاستخدام القوات الموجودة تحت قيادته من أجل تعذيب اليهود وليس أكثر. لكن هذا الكلام مردود عليه لأنه كانت هناك جملة من العوامل أوجبت إصداره منها:-

١- جولة الوالي:

قـام الوالـي بجـولة في طيـبة وأثناء هذه الزيارة اكتشف أن عدداً كبيراً من المدنيين يحمل الـسلاح وبـسبب خـوفه مـن الثورة اتخذ إجراءات سريعة فقام بجولات تفتيش للبحث عن الأسـلحة ومـصادرتها[2]، وعـند عودته إلى الإسكندرية أصدر هذا المرسوم. وبمناسبة هذه الـزيارة فقـد فُـرض علـى أشـخاص معيـنين دفـع كميات معينة من الغلال ولدينا إيصالين لأمـوال مدفوعة لشراء قمح من الصوامع المملوكة للدولة، وقد دفعها اثنان من الأشخاص كانـا علـى مـا يـبدو مطالـبين بها بمناسبة زيارة الوالي إلى طيبة[3]. ولعل الوالي عقد مجلسا قضائيا في طيبة أثناء هذه الزيارة[4]. يعتقد أن هذه الزيارة كانت تفقدية ومقدمة لإصدار هذا المرسـوم الـذي يجـرم حمل السلاح. ومن هنا نقرر أن المرسوم كان تاليا لهذه الزيارة، والتي كانـت الـزيارة مؤشـرا قويا للوالي بضرورة اتخاذ إجراء حاسـم في هذا الاتجاه لمواجهة تفشى حمـل المدنـيين للسلاح، ولعل هذا يفسر أيضا تلك العقوبة المغلظة التي فرضها الوالي على المخالفين في هذا المرسوم.

٢- الاختصاصات الأمنية للوالي:

خـول والى مـصر حق إصدار المراسيم **ius edicendi**[5]. وذلك لمواجهة الأزمات أو

---

(1) Σμαλλωοοδ 1967, π241φ.
(2) Hοροτ 2003,π36.
(3)Χηρεστ 414(=Ωιλχκεν, Οοτρ ΙΙ, 1372,) 19 Αυγυστ 33; Ο.Βοδλ ΙΙ,972; Φοτι Τ αλαμανχα 1974, 108φ, 114φ; Ρεινμυτη 1963,79.
(4) Χαπποvι 2005, π 31.
(5) كـان لهـذه المراسـيم قـوة وشرعية في نطاق مصر تعادل قوة مرسوم الإمبراطور الروماني نفسه حتى أن أحـد الأباطـرة الرومان وصفها بالدساتير χονσιτυτιονσ في خطاب أرسله إلى أحد الموظفين الكبار بالإسكندرية وربما كان الوالي؛ =

المشاكل التي قد تواجهه في إدارة مصر. وبالتالي كان على الوالي إصدار الأوامر المناسبة لدرء وقمع أي تهديد للأمن، ويأتي مرسوم فلاكوس ضمن هذا الإطار بهدف حفظ الأمن والنظام خصوصاً بعد جولته في طيبة، وقد اتخذ عدداً من الإجراءات لتحقيق نفس الغرض. كانت القوات الموجودة بمصر تستخدم بشكل أساسي في الحفاظ على الأمن والنظام، ولتدعيم الوالي في القضاء على الاضطرابات والقلاقل، وبسط الأمن والسلام في ربوع البلاد، وعلى وجه الخصوص مقر الحكم وعاصمة البلاد ـ الإسكندرية. كانت هناك أعداد من الجنود تعسكر في مناطق مختلفة من البلاد وكانت مهمتها القيام بواجبات بوليسية. أما بخصوص الإسكندرية؛ فقد كان الهدف الأساسي لوجود الفرقة أو الفرق في معسكر النصر هو إرهاب الإسكندريين المعاندين.

في الظروف الطبيعية كان حفظ الأمن والنظام الداخلي أصعب مهام الوالي كقائد للشرطة الذي كان عليه أن يحفظ قواته منظمة ويمنعهم من سلب ونهب رعاياه[1]. وقد ذكرها فيلون صراحة حين قال إن فلاكوس عندما نظم كل الأمور في مدينة الإسكندرية ومصر بوجه عام وجه جهوده صوب قواته. اعتنى بملابسهم وتدريبهم وتعليمهم على اختلاف وحداتهم سواء كانوا من الفرسان أو المشاة وحتى القوات ذات التسليح الخفيف الكل سواء. كذلك شدد على الضباط ألا يمنعوا رواتب وأعطيات الجند حتى لا يدفعهم ذلك إلى السرقة والنهب. وكان على أي جندي ألا يتدخل في أمر خارج واجباته العسكرية؛ لكن علية أن يتذكر ويعي جيدا أن عليه مهمة حفظ الأمن والسلام[2].

لقد كان هذا المرسوم عبارة عن إجراء ضمن سلسلة من الإجراءات كان هدفها الأول

=Π.Ιαν,68: Χονστιτυτιον πρινχιπισ εστ θυοδ ιμπερατορ δεχρετο ϖελ εδιχτο ϖ ελ επιστυλα χονστιτυιτ; Λαστ ϑΕΑ 1954,ππ68φφ; Ρεινμυτη 1963,π45.

(1) Βρυντ ϑΡΣ 1975, π 132

(2) Ρεινμυτη 1963,ππ121–122; Φλαχχ.5: ειωτэ ε)πειδη∴ τη∴ν πο/λιν και ς τη∴ν ξω↓ραν α)νε/πλησεν ευ)νομι?αφ, ε)ν με/ρει πα/λιν ταις φ στρατιωτικαις φ δυνα/μεσιν ε)φη/δρευεν ε)κτα/ττων, συγκροτω|ν, γυμνα/ζων πεζου/φ, ι+ ππειςφ, του∴φ τη=φ κου/φηφ ο(πλι? σεωφ, του∴φ η(γεμό/ναφ, ι◊να μη∴ τα∴φ μισθοφορα∴φ τω|ν στρατιωτω |ν α)φαιρου/μενοι προ∴φ λϖστει?αφ και ς α(ρπαγα∴φ αυ)του∴φ α)λει? φωσι, πα/λιν τω|ν στρατιωτω|ν εℵ καστον, ι◊να μηδε∴ν εἰ χω τω|ν κατα∴ τη∴ν στρατει?αν περιεργα/ζηται μεμνημε/νοφ, οℵ τι τε/τακται καὶ ς τη∴ν ει≠ρη/νην διαφυλα/ττειν

الحفاظ على الأمن والنظام في ربوع البلاد. وهذه الإجراءات طالت اليهود والسكندريين حتى سكان الخورا لأن الهدف الأساسي كان الحفاظ على الأمن والنظام دون النظر لمصالح فئة أو أخرى(١). وقد اتخذ فلاكوس إجراءات أخرى من أجل هذا الهدف مثل تحريم التقاء الجماهير المختلطة من الاجتماع من خلال حل الجمعيات والنوادي، وإلقاء القبض على ال ٣٨ عضواً أعضاء مجلس الشيوخ اليهودي(٢).

٣ـ إن خوف فلاكوس من الثورة كان أحد دوافع إصدار هذا المرسوم القاضي بتحريم حمل السلاح أو حيازته(٣). ويذكر فيلون أن دافع فلاكوس هو شكه في أن طيبة قد تثور (كما فعلوا في مناسبات سابقة)(٤). لذلك قام بتفتيش المنازل وصادر كميات كبيرة من الأسلحة من طيبة من أجل أن يمنع المصريين من تكديسها. من هنا فإن فلاكوس ربما يحيى ذكرى سنوية ثالثة في مصادرة الأسلحة(٥).

٤ـ لم يكن هذا المرسوم موجها ضد طرف لحساب طرف آخر لأن عملية تفتيش الجنود للمنازل والبحث عن الأسلحة لم تشمل بيوت اليهود فقط، بل باعتراف فيلون نفسه كان هذا الإجراء عاما وشمل الجميع. فقد كلف الوالي أحد قواده المدعو باسوس Bassos بجمع السلاح من المصريين قبل عام ٣٨(٦). ومما لا شك فيه أن الوالي أتخذ أجرات صارمة ضد السكندريين أغفلها فيلون ليظهر فلاكوس بالمتحامل على اليهود. ومن هذه الإجراءات؛ الأمر بحل الجمعيات والنوادي الإغريقية بالإسكندرية، وكان هذا الأمر سبباً في انقلاب زعماء السكندريين (ديونيسوس ولامبون وايسيدوروس) على الوالي في روما، ووشايتهم به بعد عزله. ففي روما تعرض فلاكوس للهجوم، لا من جانب اليهود وحدهم بل من جانب زعماء السكندريين(٧). والقصة كما يرويها فيلون هي أن فلاكوس قد أمر في بداية حكمه عام ٣٣ بحل النوادي والجمعيات اليونانية وحرم إحراز الأسلحة مثيرا بذلك

(1) Μιλνε1924,,π17
(2) Ρεινμυτη 1963, π25.
(3) Φλαχχ.93–94; Βεννετ 1971,63; Ηορστ 2003,π37.
(4) Φλαχχ 93.
(5) Χαπποντι 2005, π23
(6) Φλαχχ.92: και?
τοι γэ ου) προ.·. πολλου= τω|ν κατα.·. τη.·.ν ξω|ραν Αι≠γυπτι?
ων ο(πλολογηθε/ντων υ(πο.·. Βα/σσου τινο/φ, %ϳ
προσε/ταχεν ο(Φλα/κκοφ τουτι,ς το.·. ε|ργον.
(7) Φλαχχ125–126.

غضب السكندريين. واحتدمت الخصومة بينه وبين أيسيدوروس ـ أحد أقطاب المدينة ـ والمسيطر على هذه الجمعيات والنوادي الذي ساءه ألا يعامله الوالي باحترام فشن عليه حملة شعواء. وقدمه فلاكوس للمحاكمة وأرغمه على الخروج من المدينة(1). ولدينا شك في قول فيلون هذا حيث إن إحدى البرديات(P.Oxy 1089) . تؤكد وجود ايسيدوروس في المدينة من خلال لقاء أو اجتماع مع الوالي في معبد سيرابيس بصحبة ديونيسوس وسيدة تسمى افروديسيا وأحد الشيوخ(2). هكذا اتخذ فلاكوس إجراءات أكسبته عداوة زعماء السكندريين، ولم يكن مرسومة هذا موجها لليهود دون غيرهم كما زعم فيلون، بل كان ضمن سلسلة من الإجراءات طالت الجميع.

كتاب ضد فلاكوس: دراسة في الابتزاز السياسي:

يعتبر هذا الكتاب مصدرنا الأول لذلك نرى أنه استطرادُ لازمُ أن نكشف بعض جوانبه وأهدافه وتوقيت كتابته ونشره.

الكتاب عبارة عن لون من ألوان الهجاء السياسي وعدد لا محدد من التهم التي كالها فيلون للوالي بهدف إظهاره بمظهر الجلاد والمعذب لشعب الله، والمنحاز إلى حد بعيد ضد اليهود. والشيء الغريب وغير المقنع في هذا أن فيلون لم يقدم سببا مقنعا لهذا الموقف العدائي الذي اتخذه الوالي من اليهود، لذلك لا نجد أي مبرر للاضطهاد الذي زعم فيلون أن الوالي قاده ضدهم، ودليلنا على ذلك ما رواه فيلون عن سلوك فلاكوس مع زعماء الإسكندريين، وكيف انحاز لليهود وحل الجمعيات كلها إلا ما تخص اليهود. إن فيلون بدا متردداً متلعثماً ؛ فتارة تفيض سطوره بمدح وثناء عظيم على الوالي ويذكر أنه كان نموذجا للعدل. ويشير إلى مهارة الوالي وحنكته في إدارة أمور الولاية وأن سكان الإسكندرية ـ وبينهم اليهود بالطبع ـ كانوا راضين عن هذا الوالي، وتارة أخرى يذكر أن سبب هذا الاضطهاد يعود إلى خوف الوالي من كاليجولا بعد أن كان في عهد سابقه ـ تيبريوس ـ مفضلاً لدرجة أن عيناه ذرفت دموعاً كثيرة على وفاة تيبريوس وشعر أنه فقد صديقا حميما، ومن بعدها أيضا ـ يقول فيلون ـ إن الوالي فقد السيطرة على الأمور بعد أن استغرق في حزنه على موت تيبريوس لدرجة أنه أهمل في عمله. وبعد تولى كاليجولا فقد الأمل وبدأت

---

(1) Φλαχχ 135–139.

(2) يعتقد أن جزء من هذه البردية (II,48–49) يشير إلى أن ديونيسوس كان في مأزق وان فلاكوس قد أوقع به أو بايسيدوروس أو بهما معا. عبد اللطيف على ١٩٩٣، صص٩٨ وما بعدها.

الأمـور تنفلت من بين يديه . على أن هناك من الشواهد ـ ومن بينها فيلون ـ تثبت أن الوالي كـان نـشيطا ، ويقـوم بجـولات تفتيشية وعندما يرصد خللاً يتصدى له بحزم مثل قضية حمل الـسلاح ، إلى جانـب أنـهـ بـشهادة فيلون نفسهـ كان نموذجا للعدل خلال خمس سنوات من إجمالـي سـت سنوات هي مدة حكمة . ثم إن القبض عليه بالطريقة التي وصفها فيلون ـ إن كانـت حدثت بنفس السيناريوـ تدل على أن الرجل قد اكتسب حب محكوميه وليس هنالك مـن دلـيل سوى عدله معهم ، وبالتالي أصبح يشكل خطرا على الإمبراطور نفسه لا لفشله في إدارة مـصر ، وإفـساد الحالـة الأمـنية بها كما ادعى فلاكوس ؛ بل لأن طبيعة وضع مصر داخـل كـيان الإمـبراطورية كانـت تـستلزم التدخل من قبل الإمبراطور لكبح جماح أي والى طموح قد تسول له نفسه الاستقلال بمصر . هذا فضلا عن انتمائه لحزب تيبريوس الذي تتبع جايـوس كل عناصره وحاول استئصال شأفتهم . من هنا نرى أن احتياطات ترحيل الوالي ليـست دلـيلاً علـى تحيـزه بقـدر مـا هي دليل على مكانته ونفوذه من جانب وانتمائه لحزب تيـبريوس مـن جانب آخر . وفي موضع آخر يقول إن الوالي كان ألعوبة في يد السكندريين الـذين وعدوه بالوقوف معه ضد الإمبراطور جايوس . وبالتالي فهو متآمر على الإمبراطور وهي من التهم التي كالها فيلون لفلاكوس على سبيل المثال وذلك في معرض شرحه لوقوف فلاكـوس مع السكندريين الذين طالبوه بالوقوف إلى جانبهم مقابل تدعيمهم له في مواجهة جايوس[1] .

وإلى جانـب العمـل الأساسـي(ضـد فلاكـوس) فقـد كانـت هناك إشارتان في عملين آخرين لفيلون ذُكر فيهما الوالي فلاكوس تلميحا لا تصريحا :ـ

1) في كـتاب (سفارة إلى جايوس[2] Legatio ad Gaium) اتهم فيلون والى مصر ـ وهو يقـصد فلاكوس بالطبعـ أنه المسئول الأول عن شيوع الفوضى ، وأنه وضع نهاية لحالة الـسلم الـتي كانـت تعيـشها المديـنة لأنه كان يستطيع ـإن رغبـ إنهاء الاضطرابات في سـاعة ، لكـنه تظاهـر بأنـه لا يـرى ولا يسمع ما تنامي إلى مسامعه . وفى المقابل سمح

(1) Χλοσεν,Ιντροδυχτιον το Ιν Φλαχχυμ ΑΧΛ, ϖολ ΙΞ,π296; Φλαχχ 16–24.

(2) هـذا الكـتاب عـبارة عـن تقريـر عـن الـسفارة الـتي أوفـدها يهـود الإسكندرية لعرض مـسألتهم على الإمـبراطور جايـوس في رومـا في شـتاء ٣٨-٣٩ أو٣٩-٤٠ وتكـونت مـن خمسة أعضاء على رأسهم فـيلون ، وقد أرسل الإسكندريون سفارة مثلها ترأسها ابيون . وهذا الكتاب يتضمن وصفا مسهبا ـ من وجهة نظر فيلون اليهودي بالطبعـ لما حدث : عبد اللطيف على ١٩٩٣ ، ص٩٩ .

للإسكندريين بشن حربا لا هوادة فيها على اليهود[1].

٢) لم يخل كتاب (في الأحلام De Somniis)[2] من الغمز بخصوص فلاكوس الذي صوره فيلون على سبيل التعريض دون أن يذكر اسمه في حديث موجه لشخص ما[3]. فقد ذكر أن أحد أفراد الطبقة الحاكمة والمسئول عن مصر حاول أثناء ولايته لمصر أن يصرف اليهود عن سنة أجدادهم وذلك عن طريق تكليف بعض الأشخاص وإجبارهم على أداء خدمات خاصة به يوم السبت[4] الذي يعتبرونه قمة الإجلال والاحترام. وقام ببعض الأعمال الأخرى من خرق عاداتهم الراسخة معتقداً أنه إذا استطاع أن يدمر سُنَّة

---

(1)Λεγατ132: Του= δε.·. ε)πιτρο/που τη=φ ξω↓ραφ, ο(.·.φ μο/νοφ ε)δυ/νατο β ουληθει.·.φ ω(/ρ# μι#= τη.·.ν ο)ξλοκρατι/αν καθελει=ν, προσποιουμε/νου α(/ τε ε(ω↓ρα μη.·. ο(ρα=ν και.·. ω/=ν η)/κουε μη.·. ε)πακου/ειν, α)λλэ α)ν ε/δην ε)φιε/ντοφ πολεμοποιει=ν και.·. τη.·.ν ει≠ρη/νην συγξε/οντοφ,

(2) Δε Σομνιισ II,123–124: Ξθε.·.φ □ δэ ου) πρ%↓ην α)/νδρα τινα.·. ου/=δα τω |ν η(γεμονικω|ν, ο(/φ, ε)πειδη.·.τη.·.ν προστασι/αν και/ ε)πιμε/λειαν ει/=ξεν Αι≠γυ/πτου, τα πα/τρια κινε ι=ν η(μω|ν διενοη/θη και.·. διαφερο/ντωφ το.·.ν α(γιω↓τατον και.·. φρικωδε/στατον περι.·. τη=φε(βδο/μηφ υ(πα/ρξον τα νο/μον καταλυ/ειν και.·. υ(πηρετει=ν η)να/γκαζεν αυ) τ%| και.·. τα.·. α)/λλα ποιει=ν παρα.·. το.·. καθεστω.·.φ ε)))/θοφ, νομι/ζων α)ρξη.·.ν εἰ σεσθαι και τη=φ περι ς τα.·. αἰλλα ε)κδιαιτη/σεωφ και ς τη=φτω|ν οℵ λων παραβα/σεωφ, ει≠ το.·. ε)πι ς τω= ε(βδο/μω πα/τριον α)νελειح ν δυνηθει?η.

(3) لم يلق هذا الرأي قبولا لدى مترجما الكتاب على اعتبار أن فيلون لم يذكر أي شيء من هذا في كتابه ضد فلاكوس ويعتقدا أن الأمر منسوب لوالي آخر غير فلاكوس Χολοσεν& Ωηιτακερ; Πηιλο,ΑΧΛ ϖολ ς,π609.

(4) هو العيد الأسبوعي عند اليهود ومدته من غروب شمس يوم الجمعة إلى غروب شمس يوم السبت، وأهم شعائره الكف عن أي عمل فبذلك جاء الأمر في الوصايا العشر المنسوبة لموسى - ﷺ - في التوراة وإن اختلف النص من سفر لأخر. ونسوق هنا مثالين لسفر الخروج وسفر التثنية عن حكمة تعطيل العمل في هذا اليوم لبيان الاختلاف بين الروايتين. رواية سفر الخروج تجعل الحكمة لان الرب نفسه استراح في هذا اليوم بعد انتهائه من تكوين الخليقة(واليوم السابع سبت للرب ألهك لا تصنع فيه عملا لك أنت وابنك وابنتك عبدك وأمتك وبهيمتك ونزيلك الذي في داخل أبوابك لأن الرب في ستة أيام خلق السنوات والأرض والبحر وجميع ما فيها وفي اليوم السابع استراح، ولذلك بارك الرب يوم السبت وقدسه). رواية سفر التثنية ترى أن الحكمة هي تمكين الإنسان والحيوان من الراحة بعد أسبوع من العناء(أحفظ يوم السبت وقدسه كما أمرك الرب ألهك. في ستة أيام تعمل وتصنع جميع أعمالك واليوم السابع سبت للرب ألهك). ولا يرتبط ذلك هنا بأن الرب استراح في اليوم السابع، بل ربما كان المفهوم من السياق هو ربط هذه الراحة بالتحرر من السخرة والعبودية عندما كان قوم موسى - ﷺ - لا يزالون في مصر عبيدا لفرعون يعملون بأمره ولا يحق لهم أن يستريحوا يوما واحدا في الأسبوع. حسن ظاظا ١٩٧٥، ص١٩٩.

السلف الخاصة بيوم السبت أقدس وأجل الأعياد لديهم، فإنه يستطيع أن يقود الطريق إلى عدم الانتظام في كل الأمور، وبالتالي يردهم عن الطريق الصحيح. هكذا صور فيلون فلاكوس على أنه يحاول جاهدا أن يحارب العقيدة اليهودية. المغزى من هذا الأمر أنه إذا كان فلاكوس يرغب في إرغامهم على وضع تماثيل للإمبراطور في معابدهم وعبادتها ـ وهذا هو أهم ركن في ديانتهم ـ إذاً فمن السهل أن يجبرهم على العمل يوم السبت[1].

ومن خلال قراءة هذا الكتاب ـ الذي يعد نوعًا من أنواع الدعاية السياسة أو الهجاء السياسي بهدف التشهير بالآخر ـ يهمنا أن نرصد عدداً من الملاحظات :ـ

- يُعتقد أن هذا الكتاب عبارة عن جزء ثاني لجزء أول مفقود كان يتناول عددًا من الاتهامات التي ساقها فيلون لسيانوس[2] Sejanus ـ قائد الحرس البرايتورى ـ الذي كان صاحب تأثير كبير على الإمبراطور تيبريوس، وكانت لدية رغبة قوية في تدمير كل اليهود واستئصال شأفتهم كما يدعى فيلون. هناك عدد من الأدلة تدعم هذا الاعتقاد. وعلى رأسها الفقرة الأولى من هذا الكتاب والتي يقول فيها فيلون: (إن سياسة مهاجمة اليهود التي بدأت بواسطة سيانوس استكملها فلاكوس[3]). وجدير بالذكر أن هذه

---

(1)يعتقد البعض أن فلاكوس لم يكن يقصد إجبار اليهود على ترك عبادات أو إسقاط طقوس دينية لها قدسيتها في الديانة اليهودية بقدر ما كان يرغب في مكافحة ظاهرة الكسل المعروف عن اليهود بسبب هذا العيد. وقد تعرض اليهود للنقد بسبب هذا العيد من قبل عدد من المؤرخين القدامى وعلى رأسهم سينيكا ـ معاصر لفيلون ـ وبلوتارخوس وتاكيتوس؛

Βεννετ 1971;π 68; Ταχιτ, Ηιστ ς,4(Σεπτιμο διε οτιυμ πλαχυισσε φερυντ, θυια ισ φινεμ λαβορυμ τυλεριτ; δειν βλανδιεντε ινερτια σεπτιμυμ θυοθυε αννυμ ιγναωιαε δατυμ); Ηορστ 2003,π30.

(2) ولد سيانوس في فولسيني ςολσινιι والده هو سايوس سترابو Σειυσ Στραβο قائد الحرس البرايتورى في نهاية عهد أغسطس. وقد تبناه ايليوس جاللوس والى مصر المعروف. وتدرج سيانوس في المناصب حتى أصبح رئيس الحرس البرايتورى وكان ذا نفوذ كبير خلال عهد تيبريوس لدرجه انه في عام ٢٣ ركز كل قوات الحرس في معسكرات خارج أسوار روما. وهذه القوة دفعت البعض إلى الاعتقاد بأنه كان يرغب في أن يخلف سيده تيبريوس على عرش الإمبراطورية لاسيما بعد أن طلب تيبريوس من السناتو منحه الشارات الخاصة بالبرايتور ορναμεντα πραετορια وهى سابقه لم تحدث حيث كانت هذه الشارات تمنح لأفراد طبقة السناتو وليس لأحد من الفرسان؛

Οξφ.Χλασσ.Διχτ., σω, Σειανυσ; Λεωιχκ 1986,ππ158φφ.

(3) Φλαχχ 1: Δευ/τεροφ μετα.·. Σηιανο.·.ν Φλα/κκοφ ≠Αουι? λλιοφ διαδε/ξετα τη.·.ν κατα.·. τω|ν ≠Ιουδαι?ων ε)πιβουλη/ν.

الفقـرة توحي بأنها تلي تقريراً عن عدد من التهم التي ساقها سيانوس ضد اليهود والتي أشـار إلـيها فيلون في كتابه (سفارة إلى جايوس[1]). هذا إلى جانب الفقرة الأخيرة من هـذا الكـتاب(Flacc 191) حـين قـال فـيلون (إن فلاكوس أيضا عاني)، وهي عبارة توحـي بـأن فيلون قد قص في جزء سابق معاناة آخر أو آخرين، وبالتالي فإن فلاكوس أيضا عانى مثل سيانوس[2].

- الـبراعة الـتي تحلـى بهـا فيلون في عرضه والتصوير الحي الذي يشعرك وكأنك جزء من هذه الأحداث. وتتجلى هذه البراعة في اختيار فيلون لعباراته التي تدل على ثروة لغوية كـبيرة بحيث إنها توقع أكبر الأثر للتعاطف في قلب المتلقي. ونسوق هنا مثالاً لنبرز هذه المهـارة. لـو أن هـناك خـبرين لموضـوع واحد أو رسالة واحدة، تُرى أيهما أعمق أثراً وأكثـرهما تحـريكا للمـشاعر؟ الخـبر الأول نـصه (مقتل ٢ مليون أرميني خلال الحرب العالمـية الأولى). في حـين كـان نـص الخـبر الثانـي هـو(ملايـين مـن الأبرياء الأرمن؛ رجال، نـساء وأطفال راحوا ضحية المجزرة البشعة التي ارتكبها الحكم التركي الدموي القاسـي). الخبر الثاني يعبر بمنتهى الصدق عن أسلوب فيلون من حيث التشابه بينهما في استخدم لغة الخطاب التي تخدم قضيته وتكسبه أكبر قدر ممكن من التعاطف. وما من شـك في أن فـيلون قـد نجـح في هـذا إلى حـد بعيد. وقد انعكست هذه البراعة أيضًا في عـرض هـذا الكتاب لدرجة أنك وأنت تقرأ فيلون وكأنك تسير في شارع تسمع صراخ وبكـاء الـرجال من التعذيب والركل والسحل الذي يتعرضون له، وتسمع أيضًا نحيب وعويل النساء على رجالهن، وبكاء الأطفال على آبائهن وذلك بهدف كسب تعاطفك مـع هـذا الـشعب المسكين. لقد أصبح من الثوابت في العقل اليهودي أن يستمروا دور الضحية الذي يتيح لهم أكبر قدر من الابتزاز. ونعتقد أن اليهود قد اقتبسوا ذات الفكرة مـن كـتابات فـيلون للتعبير عن فكرة متحف الهولوكوست الموجود الآن في تل أبيب. وبالتالي فالكتاب يعد نوعًا من أنواع الابتزاز السياسي.

---

(1) Λεγατ 160: εἶγνω γα/ρ, ευ)θε/ωφ εἶγνω μετα.∴ τη.∴ν ε)κει?νου τελευτη/ν, ο ℵτι τα.∴ κατηγορηθε/ντα τω|ν %♥κηκο/των τη.∴ν +Ρω↓μην ≠Ιουδαι? ων ψευδει¿φ ηἶσαν διαβολαι?, πλα/σματα Σηιανου= το.∴ ε=ἶ =θνοφ α)ναρπα/σαι θε/λοντοφ, οℵπερ ηϳ μο/νον ηϳ μα/λιστα ϖἶ δει βουλαι¿φ α)νοσι?οιφ καιى πρα/χεσιν α)ντιβησο/μενον υ(πε.∴ρ του= παρασπονδηθη=ναι κινδυνευ/ σαντοφ αυ)τοκρα/τοροφ.

(2) Χλοσεν, Ιντροδυχτιον το Ιν Φλαχχυμ ΛΧΛ, ϖολ ΙΞ,π295,νο α&π531.

- توقيت وضع الكتاب ونشره: إن التاريخ الدقيق لكتابة هذا المؤلف غير معلوم على وجه الدقة لكن الشيء المؤكد أنها كتبت بعد عام ٣٨ أي بعد هدوء الأحوال في الإسكندرية، ويعتقد أن النص كان موجودا مع فيلون عندما سافر على رأس السفارة اليهودية لمقابلة الإمبراطور جايوس في ٣٩ـ٤٠. ولعل فيلون جمع كل المعلومات والدلائل التي تدعم موقف اليهود أمام الإمبراطور. لكن الفقرة ١٨٠ من الكتاب التي يتحدث فيها فيلون بشكل عدواني سافر عن جايوس حيث يصفه بأنه غير رحيم ولم يقنع بانتقامه من أعدائه مثل أولئك الذين يعفون عمن عاقبوا مرة أو أكثر، بل كان في غضبه غير الهين يجهز لمزيد من الانتقام منهم. وكان كذلك يكره فلاكوس. إن هذه الفقرة توحي ـ بما لا يدع مجالا للشك ـ أن هذا الكتاب طبع بعد وفاة جايوس لأن فيلون لم يكن يمتلك الشجاعة الكافية لانتقاض الإمبراطور بهذا الشكل السافر. على هذا يصبح التاريخ الأقرب للواقعية هو ٤٠ أو٤١[1].
- وإذا عقدنا مقارنة لبعض الأمثلة من خلال كتابي فيلون(ضد فلاكوس) و(سفارة إلى جايوس) خصوصا فيما يتعلق بموضوع حديثنا؛ نكتشف أن الكتابين غير مكتملين ومتعارضين في عدد من النقاط الأساسية. على سبيل المثال في ضد فلاكوس يقدم لنا الإمبراطور جايوس في صورة طيبة مشرقة وقد تمكن من أن يوقف برنامج الوالي الموجهة ضد اليهود حينما أرسل جيشاً ليحمي اليهود وطرد ونفى فلاكوس. على النقيض يصور لنا فيلون(سفارة إلى جايوس) جايوس على أنه ندل دون أي ذكر لمساعداته لليهود، وأنه لم يكن هناك أية تهدئة أو تلطيف لهذا البرنامج حتى وفاة جايوس. إنه لمن غير القبول أن يظل هذا البرنامج غامضاً، كما وصفة فيلون، طوال هذه الفترة. لا نستطيع أن نصدق أن هذه البضعة آلاف من اليهود تعيش هذه السنوات العديدة على شاطئ البحر تحت التهديد الدائم المستمر، كل ثرواتهم قد صودرت، خصوصاً أننا نعلم أنهم كانوا لا يزالون أقوياء بدرجة كافية لكي يهاجموا إغريق الإسكندرية في بداية عهد كلاوديوس. مثال آخر نرى من خلاله فيلون يدافع عن يهود

(1)Ηορστ 2003, ππ3–4;Φλαχχ.180: Γα/ιοφ δε.·. τη.·.ν φυ/σιν ω♥μο/θυμοφ ωش
ν καιى α)κο/ρεστοφ ε)ν ταιحφ τιμωρι؟αιφ ου)ξ ω̇σπερ εἶνιοι μεθι؟
ετο του.·.φ αℵπαχ κολασθε/νταφ, α)λλэ α)τελευ/τητα μηνιω|ν α)ει؟
τινα καινη.·.ν ε)πэ αυ)τοι ح
φ ε)μεγαλου/ργει συμφορα/ν: το.·.ν δε.·. Φλα/κκον καιى διαφερο/ντωφ ηἶ
ξθαιρεν, ω♦φ καιى
του.·.φ ο(μωνυ/μουφ α)λλοτριω↓σειτη=φ κλη/σεωφ υ(ποβλε/πεσθαι.

الإسكندرية أمام الوالي فلاكوس في الكتاب الأول لكن في الثاني يرفض تأليه الإمبراطور، وقبل هذا حاول فيلون يوهمنا أن فلاكوس حاول جاهدا أن يوهم الإمبراطور جايوس أن اليهود يكرهونه ويكنون له العداء[1].

- كانت هناك جملة من الأهداف نرى أن فلاكوس كان يرجو تحقيقها من خلال هذا الكتاب وكذلك (سفارة إلى جايوس) وهي:

١. حاول فيلون أن يقدم درسا غاية في الأهمية في الكتابين لكل من تسول له نفسه بالتعدي على اليهود حيث كانا عبارة عن دعاية سياسية بارعة تهدف إلى أن تثبت للرومان أنهم ضايقوا اليهود كثيراً بتعريضهم للخطر. اليهود هم أفضل مواطني الإمبراطورية، وهم أفضل من يؤدى واجبه تجاه الإمبراطورية وهم الأكثر فائدة من الناحية المادية بدرجة كبيرة. لكن التعدي عليهم تجلب الكارثة على المضطهدين، لاسيما أنهم ينعمون بالحماية والرعاية بفضل قداستهم الشرعية، وأن إجبارهم على عدم الاهتمام بيوم السبت أو أن يعترفوا بألوهية الإمبراطور على سبيل المثال: إن مثل هذا يقود صاحبه أو من يجبر اليهود على هذا يلقى المصير المحتوم وهو الجنون(في إشارة واضحة إلى كل من فلاكوس وكاليجولا). كتب فيلون كتابه هذا (ضد فلاكوس) إلى الوالي الجديد، وكذلك (سفارة إلى جايوس) إلى الإمبراطور الجديد كلوديوس أو إلى حاشيته أو ربما نيرن[2]. من هنا يرى البعض أن فيلون لم يكن مهتماً ـ بأية حال من الأحوال ـ برواية أحداث الإمبراطورية بل كان له هدف آخر وهو تقديمه درسا في غاية الأهمية. إن العمل الأول يشرح كيف أن فلاكوس استطاع تحقيق النجاح عندما كان صديقاً لليهود، لكنه انهار وسقط وطرد من منصبة ونفي سريعاً كنتيجة طبيعية لتعذيب الشعب المختار. إن الجيش الذي أرسلت جايوس جاء ليجرد رجلاً (فلاكوس) من منصبه، وهذا الرجل كان سيئ الحظ عندما انتمي إلى حزب (حزب تيبريوس) فشل في دفع خليفته للعرش، ذلك الحزب الذي عمل جايوس على اصطياد أفراده في كل الأحياء. وقد غير فيلون هذه الحقيقة ليصورها بشكل جازم على أن سقوط فلاكوس كان عملاً من عند الرب الذي دائماً يتدخل ليحمى شعبه ويحطم من يعذبهم ويضطهدهم. وقد وضع فيلون هذا الكتاب ـ على ما يبدو ـ عندما قام اليهود بهجوم مضاد على السكندريين، وكانوا يأملون في كسب تعاطف وابتزاز الإمبراطور كلوديوس.

---

(1) Bennet 1971,P64.

(2) Goodenough 1963,PP30-31.

٢. لقد كتب فيلون هذا العمل كي يعطيه للوالي الجديد. إن فيلون لم يعد قادراً على إعطاء تعليمات صريحة للوالي، لكن - وبشكل واضح- تحدث عن أحداث في الماضي القريب، وبين من خلالها أسباب سقوط فلاكوس حتى يتنبه الوالي الجديد، ويدرك أنه يتعامل من أناس من يتعدى عليهم يلقى عقابه من الرب. ومن جانبه كان الوالي الجديد مدركا لدوافع اليهود في هذا الشأن، ولا يستطيع عقاب فيلون على ما كتبه بهذه الطريقة. إن فلاكوس وحده تعرض للهجوم ومات غير مأسوف عليه، لكن الوالي الجديد عليه أن يتعلم الدرس جيداً ويتذكر أن يكون مهذباً كغيره من الرومان عند التعامل مع اليهود وإلا لاقى نفس مصير سابقه. ومن ناحية أخرى فإن قصة تدخل جايوس المخترعة لصالح اليهود هي عبارة عن إشارة للإمبراطور الجديد كي يدعم اليهود[١].

٣. كان هناك جانب ديني أيضا ضمن الأهداف التي وضعها فيلون نصب عينيه. والدليل على هذا هو عبارته الأخيرة حين قال (إنه- أي مصير فلاكوس- أصبح دليلاً لاشك فيه أن اليهود لم يحرموا من مساعدة الرب[٢]. وقد تناول نفس الموضوع في الفقرة الافتتاحية من (سفارة إلى جايوس) حين قال(إن بعض الناس لا يعتقدون أن الرب يسبغ رعايته على البشر وعلى وجه الخصوص أمة اليهود[٣]). وقد قال فيلون على لسان فلاكوس إن ما يتعرض له بسبب (كل الأعمال المتهورة التي ارتكبتها ضد اليهود؛ فأنا الآن أعاني[٤]) وفي الفقرة نفسها يعترف فلاكوس- وذلك في مناجاته

---

(1) Ibid, PP 58-59.
(2)Φλαχχ.191:τοιαυ=τα καις Φλα/κκοφ εἰ
παθε γενο/μενοφ α)ψευδεστα/τη πι؟
στιφ του= μη ∴ α)πεστερη=σθαι το∴ ≠Ιουδαι؟ων εἰθνοφ ε)πικουρι؟
αφ τη=φ ε)κ θεου=. το∴ ≠Ιουδαι؟ων εἰθνοφ ε)πικουρι؟
αφ τη=φ ε)κ θεου=.
(3)Λεγ 3: πλη∴ν ο(παρω———ν καιρο∴φ καις αι+ κατэ αυ)το∴ν κριθειح
σαι πολλαις και μεγα/λαι ς υ(ποθε/σειφ, καὠν ει≠ αἰπιστοι γεγο/νασι؟
τινεφ του= προνοειحν το∴ θειحον α)νθρω↓πων, καις
μα/λιστα του= ι+κετικου= γε/νουφ, ο٭ τ%| πατρις καις βασιλειح τω|ν ο
ℵλων καις πα/ντων αι≠τι؟% προσκεκλη/ρωται, ι+κανοαις [του=] πειح
σαι αυ)του/φ.
(4)Φλαχχ 170:σαφη∴φ δэ ε)γω———————————πι؟στιφ: οℵ
σα γα∴ρ κατεμα/νην τω|ν ≠Ιουδαι؟ων, αυ)το∴φ πε/πονθα.

للـربـ بـأن كل ما يقوله اليهود بخصوص رعاية الرب لهم أمر صحيح[1]. من هنا يتضح أن كـتاب (ضـد فلاكوس) يسعى إلى تكريس مبدأ الاعتقاد في عدالة السماء وحماية الرب لليهود[٢]. وهذه رسالةـ كما ذكرنا ـ لمن تسول له نفسه الاعتداء عليهم ويترتـب على هذا إقرار أي مكتسبات أو حقوق لليهود حتى لو لم يكن لهم أي حق فـيها. ويـنسحب هـذا الحكـم علـى حقهم في المواطنة السكندرية وما يستتبعها من حقـوق وأهمهـا على الإطلاق الإعفاء من ضريبة الرأس. من هنا فإن فيلون يدعونا إلى التـسليم بعـدم امـتلاك الـيهود لأي أسلحة وبالتالي هم الطرف المعتدى عليه من الـسكندريين الذين لديهم أكوام مكدسة من الأسلحة، ولاشك أن هذه دعوة باطلة أريـد بهـا باطـل لأن الـيهود كانـوا يمتلكون الأسلحة واستخدموها في الهجوم على السكندريين، ليس دفاعا عن النفس ولكن للحصول على المواطنة السكندرية بالقوة التي يبررها حماية ورعاية الرب لهم وكأنهم كانوا مخولين استخدام القوة بحكم كونهم شـعب الله المختار. وقد أدمن اليهود منذ الأزل حتى هذه اللحظة فرض الأمر الواقع بمـنطق القـوة في الـوقت الذي يصوروا فيه أنفسهم على انهم الضحية؛ لقد استمروا دور الـضحية وبالتالي كان استخدامهم للقوة وللسلاح كان أمرا لامناص منه للدفاع عن وجودهم.

٤ . للقوة وللسلاح كانا أمران لامناص منه للدفاع عن وجودهم.

(1)Φλαχχ 170: ∀βασιλευ= θεω|ν και, α)νθρω/πων, ου)κ α)
ρα του= τω|ν ≠Ιουδάι?ων ε)θνουφ α)μελω|φ ε)
ξειφ, ου)δэ ε)πιψευ/δονται τη∴ν ε)κ σου= προ/νοιαν, α)λλэ οΧ σοι φασι,
ν αυ)του∴φ μη∴ προαγωνιστω= σοι και,
υ(περμα/ξ% ξρη=σθαι, δο/χηφ υ(γιου=φ διαμαρτα/νουσι.
2 Ηορστ 2003,π1.

مكونات الكتاب(1):

الفقرات	موضوعها
١ـ٧	تعيين فلاكوس والياً لمصر وما أظهره من مهارة وكفاءة في إدارة مصر خلال الخمس سنوات الأولى التي توافق الخمس سنوات الأخيرة من حكم تيبريوس.
٨ـ٢٠	بداية تغير فلاكوس مع تولى كاليجولا العرش بعد تيبريوس وذلك بسبب تأيده لمنافس كاليجولا على العرش وضلوعه في مؤامرة نفى آجرينا أم كاليجولا.
٢١ـ٢٤	زعماء اليهود يستثمرون هذا الخوف من جانب فلاكوس لصالحهم ضد اليهود.
٢٥ـ٣٥	تفجر الأوضاع بالإسكندرية على أثر الزيارة الاستفزازية التي قام بها آجرينا.
٣٦ـ٤٠	سخرية السكندريين من آجرينا من خلال موكبهم الهزلي بالشخص المختل المسمى كراباس والموقف الصامت الذي اتخذه الوالي وفقا للاتفاق الذي عقده مع زعماء السكندريين.
٤١ـ٤٤	أدرك السكندريين أن آجرينا هو صديق شخصي للإمبراطور لذلك تقدموا صوب أماكن عبادة اليهود ونصبوا تماثيل للإمبراطور وهو أمر يرفضه اليهود بالطبع وفقا لشعائرهم الدينية وهذا أوقع بهم لدى الإمبراطور.
٤٥ـ٥٣	انتشار الاضطرابات في أنحاء متفرقة من الإمبراطورية.
٥٤ـ٩٦	الوالي يصدر مرسوماً يعلن فيه أن اليهود أجانب غرباء وحرمهم من الحقوق التي اكتسبوها من قبل. وكان هذا المرسوم بمثابة المحرك لاستهداف بيوت وحوانيت اليهود وأماكن عبادتهم أيضًا. وفي يوم عيد ميلاد الإمبراطور في نهاية أغسطس تم القبض على مجموعة من اليهود وتم أستعرضهم في موكب في الشوارع حتى المسرح وهناك تم إشباعهم ضربا وأجبروا على تناول لحم الخنزير، وإذا ما رفض أحدهم فكان يقضى عليه بنفس طريقة الاحتفال بعيد ميلاد الإمبراطور. هذا فضلا عمن ماتوا من الأمراض والأوبئة في الحي السكنى.

(1) Ibid pp 7–9.

٩٧ـ١٠٣ عندما تولى كاليجولا العرش أرسل اليهود برقية تهنئة وإعلان للولاء له وقد طلبوا من فلاكوس أن ينقل هذه البرقية إلى الإمبراطور الجديد، لكن فلاكوس لم يفعل وعند وصول آجرينا إلى المدينة قام بإرسالها إلى الإمبراطور.

١٠٤ـ١١٨ فصيلة عسكرية تصل الإسكندرية سرا وتقبض على فلاكوس.

١١٩ـ١٢٤ اليهود يقيمون الصلوات لشكر الرب على أنه تدخل لصالحهم.

١٢٥ـ١٤٥ زعماء السكندريين ينقلبون عليه في روما ويكيلون له العديد من التهم.

١٤٦ـ١٦١ محاكمة فلاكوس وإدانته، ثم نفيه إلى جزيرة أندروس، القرار الذي كان مهانة كبيرة له لأن الناس الذين رأوه متأهباً للذهاب إلى مصر والياً يرونه الآن وهو في طريقه للمنفى.

١٦٢ـa إن وورطة فلاكوس في منفاه كانت جد خطيرة. لقد اخذ يناجي نفسه
١٨٠ وحتى في صلواته أعترف بأن ما فيه ما هو إلا عقاب عادل من رب بني إسرائيل.

١٨٠bـ قرار كاليجولا بالتخلص منه. وعندما طارده الجنود الحقوا بجسده عدداً
١٩٠ من الجروح اعترف بأن جسده لقي نفس عدد الجروح التي أحدثها هو باليهود الذين ماتوا ظلماً على يديه.

١٩١ الفقرة الأخيرة والتي يقول فيها فيلون إنه أصبح من الوضوح بما كان أن اليهود لم يحرموا من مساعدة الرب.

مصادر ومراجع البحث

(١) البردي:

BGU = Aegyptische Urkunden aus den Königlichen (later Staatlichen) Museen zu Berlin, Griechische Urkunden. Berlin.

P. Iand. = Papyri Iandanae, ed. C. Kalbfleisch et al. Leipzig.

P. Oxy. = The Oxyrhynchus Papyri. Published by the Egypt Exploration Society in Graeco-Roman Memoirs. London.

Chrest. Wilck. (or W. Chr.) = L. Mitteis and U. Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde, I Bd. Historischer Teil, II Hälfte Chrestomathie. Leipzig-Berlin 1912. Nos. 1—382. [MF 2. 120—121 (with Grundzüge).

(٢) القواميس:

The Oxford Classical Dictionary,3rd ed, By Simon Hornblower and Anthony Spawforth, Oxford university Press 2000.

(٣) المراجع الأجنبية:

Aly 1953	Aly(Abdullatif Ahmed), The conflict between Caligula and the Jewish, Ann. Fac. Arts, Ibrahim University vol II,1953,pp99-116.
Bartlett 2002	R. Bartlett; Jews in the Hellenistic and Roman Cities, London and New York, Florence, 2002.
Bell 1924	H. Idris Bell; Jews and Christians in Egypt, The Jewish troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy, Oxford 1924.
Bell JJP 1950	Bell, the acts of the Alexandrians,JJP IV,1950,pp 19-42.
Bennet 1971	Bennet (Robert Ernest); Prefects of Roman Egypt: 30B. C- 96A. D., Yale 1971.

Bonneau CE 1961	**Bonneau(Danielle); Le souverain d'Egypte voyageait - il sur Le Nil en crue? Chronique d' Egypte(CE) ,27, 1961,pp377-383.**
Box 1932	**Box (G.H); Judaism in the Greek period from the rise of Alexander the great to the intervention of Rome 333 to 63 B.C, Old Testement V,Oxford 1932.**
Brunt JRS 1975	**Brunt(P.A.); the Administrators of Roman Egypt, JRS 65,1975,pp 124-147.**
Capponi 2005	**Capponi (Livia); Augustan Egypt , the creation of a Roman Province, New York & London 2005.**
Chalon 1964	**Chalon (Gerard); L'edit de Tiberius Julius Alexander, Lausanne 1964.**
Dyck 2002	**Jonathan Dyck; Philo, Alexandria and Empire: the politics of allegorical interpretation, pp149-174, in Bartlett 2002.**
Feldman 1996.	**H.Louis Feldman; Jew and Gentile in the ancient world: Attitudes and interactions from Alexander to Justinian, Princeton university press 1996. (Electronic source: http:site.ebrary.com lib aucairo Doc?id)**
Goodenough 1929	**Goodenough (Erwin R.); The Jurisprudence of the Jewish courts in Egypt, Legal administration by the Jews under the early Roman empire as described by Philo Judaeus, Oxford 1929.**
Goodenough 1963	**Goodenough (Erwin R.); An introduction to Philo Judaeus,2nd ed.,New York 1963.**
Horst 2003	**Horst, Pieter Willem van der;** Philo's Floccus: the first pogrom: introduction, translation, and commentary, **Leiden ; Boston : Brill, 2003.** [electronic resource: http://site.ebrary.com/lib/aucairo]
Johnson 1936.	**Johnson (A); Roman Egypt to the reign of Diocletian, Baltimore 1936, Tenny Frank; An Economic Survey of Ancient Rome, Vol II.**
Josephus,	**Josephus in Nine volumes LCL with an English**

Contra Apion	Translation, vol I, Translated by H.St.J. Thacheray 1963.
Josephus, Ant. Iud	. Josephus in Nine volumes LCL with an English Translation, vols IV-IX, Translated by Louis H. Feldman 1965.
Last JEA 1954	Last(Hugh); the Praefectus Aegypti and his powers, The Journal of Egyptian Archaeology(JEA) 40,1954,pp68-73.
Leaney 1989	Leaney (A.R.C); The Jewish and Christian world 200BC To AD200, London 1989.
Levick 1986	Levick(Barbara); Tiberius the Politician, London & New Hampshire1986.
Lewis& Reinhold 1990	Lewis (Naphtali) & Reinhold (Meyer); Roman Civilization, Selected Readings vol I The Republic and the Augustian Age, 3rd ed., New York 1990.
Lewis& Reinhold 1966	Lewis (Naphtali) & Reinhold (Meyer); Roman Civilization, Selected Readings vol II The Empire, 2nd ed., New York 1966.
Lukaszewicz 2001	Lukaszewicz (Adam) ; Tiberius Claudius Isidorus: Alexandrian Gymnasiarch and Epistrategus of Thebead, pp 125-129 In Essays and texts in the honor of J.David Thomas, Gages(T) & Bagnall (R) (eds.,), The American Society of Papyrologists (ASP) 2001.
MacMullen AJA 1960	Macmullen(Ramzy);Inscriptions on armor, AJA 64, 1960,pp23-40.
Milne 1924	Milne (J.G); A history of Egypt under Roman rule, London 1924(Milne1924).
Masson 1974	Masson (Hough J.); Greek terms for Roman institutions, ASP 1974.
Musurillo;Acta Alexandrinorum	Musurillo(Herbert A.) the acts of the pagan martyrs, Acta Alexandrinorum,Oxford 1954.

Parassoglou CE 1974	Parassoglou (George M.); Four Official Documents from Roman Egypt, Chronique d' Egypte(CE) 49, 1974,pp332-341.
Philo, In Flaccum	Philo in Ten volumes and two supplementary vols, with an English translation by F. H. Colson, Loeb Claccical Library(LCL) vol IX.
Philo, De Somniis	Philo in Ten volumes and two supplementary vols, with an English translation by F. H.Colson & G.H. Whitaker,Loeb Claccical Library (LCL)vol V.
Philo, Legatio ad Gaium	Philo in ten volumes and two supplementary vols, with an English translation by F. H. Colson, Loeb Claccical Library(LCL) vol X.
Rajak 2002	Tessa Rajak; Synagogue and community in the Graeco-Roman Diaspora, pp22-38 ,in Bartlett2002.
Reinmuth 1963	Reinmuth (Oscar William); The prefect of Egypt from Augustus to Diocletian,KLIO beiheft 34,1963.
Rogers TAPA 1941	Rogers(Robert Samuel); the prefects of Egypt under Tiberius, Tranactions of the American Philological Association(TAPA) LXXII, 1941,pp365-371.
Rowe 2000	Rowe (Christopher) and Schofield (Malcolm); The Cambridge History of Greek and Roman Thought, Cambridge 2000.
Runia 1990	Runia (David T.); Philo, Alexandrian and Jew, in ID, Exegesis and Philosophy: studies on Philo of Alexandria (Variorum, Aldershot, 1990),pp1-18.
Speidel ASP1981	Speidel (M); the prefect's horse guards and the supply of weapons to the Roman Army, ASP (31) 1981, pp405-409(Roman Army Studies, ID, ed., pp329-333, Amsterdam 1984).
Smallwood 1976	Smallwood (E.Mary); The Jews under Roman rule, Leiden E.J.Brill 1976.

Sly 1996	Sly(D);Philo Alexandria, London & New York1996.
Seltzer 1980	Seltzer (Robert); Jewish people, Jewish thought: the Jewish experience in History, New York & London 1980.
Tcherikover CPJ	Tcherikover(Victor A.) & Fu;s (Alexander); Corpus Papyrorum Judaicarum (CPJ), 3Vols, Harved University Press, 1960.
Thomasson, Laterculi	Thomasson (Bent E.); Laterculi Praesidium I, Gothenburg 1984.

(٤) المراجع العربية أو المعربة:

نفتالى لويس١٩٩٤	نفتالى لويس؛ مصر الرومانية، ترجمة فوزي مكاوي، الهيئة العامة للكتاب الألف كتاب الثاني ١٣٨ (١٩٩٤).
عبد اللطيف على ١٩٩٣	عبد اللطيف احمد على؛ مصر والإمبراطورية الرومانية في ضوء الأوراق البردية، القاهرة ١٩٩٣ .
عبد اللطيف على١٩٧٨	عبد اللطيف أحمد علي، ضريبة الرأس في مصر الرمانية، ص ص ١٤٥-٢٠١ (الذكرى والتاريخ) أبحاث مهداه من أعضاء هيئة التدريس بقسم التاريخ إلى جامعة الكويت في عيدها العاشر، إشراف د. شاكر مصطفى، الكويت ١٩٧٨م.
حسن ظاظا١٩٧٥	حسن ظاظا؛ الفكر الديني الإسرائيلي أطواره ومذاهبه، القاهرة ١٩٧٥ .

فكرة الانتحار إلى الجماعي في العصر الروماني
(الماسادا)
قراءة في أعمال يوسيفوس وبعض المؤرخين

دكتور / هاني عبد العزيز السيد(*)

مُقدّمة

قدر ما حملته لنا أعمال المؤرخ اليهودي يوسيفوس من مبالغات يعترف بها اليهودي قبل غيره؛ إلا أن المؤرخين اليهود في العصرين الحديث والمعاصر يتمسكون بمروية يوسيفوس عن الانتحار اليهودي الجماعي في العصر الروماني، أو ما عُرف في التاريخ اليهودي القديم باسم "الماسادا"؛ خاصة أنه لا يوجد ما ينفي أو يثبت صدق مرويات يوسيفوس. الأمر الذي أدى إلى ظهور بعض الروايات المتعلقة بالحدث الرئيسي تصور مآثر وبطولات ترمز للقوة والقدرة والصمود ورفض الاستسلام، وتفضيل الانتحار الجماعي على الخضوع والاستسلام.

والحقيقة أن منظرو الصهيونية ومؤسسو دولة إسرائيل قد وجدوا في قصة الماسادا أو الانتحار الجماعي وتراً يعزفون عليه أنغام حنينهم للماضي وآمالهم القوية في العودة لتلك الأرض التي ضحى أجدادهم بدمائهم بغية التمسك بها وعدم التفريط فيها، الأمر الذي دعاهم للتمسك بمرويات يوسيفوس وجدع أنف الحقائق التاريخية والعقلانية من أجل إيهام أقرانهم وذويهم بأن هناك أرض ووطن في انتظارهم، بذل أجدادهم كل غال ونفيس من أجله، ومن ثم عليهم العودة إليه والتمسك به.

لقد وظَّف منظرو الصهيونية حادثة الماسادا وحولوها إلى أسطورة تضم تفصيلات تبدو بسيطة، لكنها تخدم هوى صانعيها حيث أحاطوها بالصوفية وجعلوا منها رمزا للشعب

(*) قسم اللغة العبرية / كلية الآداب / جامعة عين شمس.

الـذي يفضل الانتحار على الاستسلام أو الذوبان في الغير. أكثر من ذلك أن دولة إسرائيل روجت وما زالت تروج لهذه الأسطورة فتقوم أسلحة الجيش الإسرائيلي بترديد يمين الولاء على قمة تلك القلعة، ويُقسم الجنود أن الماسادا لن تسقط ثانية، وتدخل زيارة الماسادا في برنامج زيارات الزعماء الأجانب الذين يزورون إسرائيل. هذا، وقد قامت إسرائيل في عام ١٩٦٩م بإعادة دفن المتحرين في الماسادا وفق مراسم الدفن اليهودية إمعانا في تعميق جذور هذه الأسطورة في الوجدان اليهودي أسطورة الشعب الذي يفضل الانتحار على الاندماج والتعايش مع الغير حتى لا يفقد الخصائص التي حباه الله بها ليبقى شعب الله المختار! إن المصدر الوحيد لهذه الأسطورة المشكوك فيها والمطعون في حدوثها أصلا هو كتابات المؤرخ اليهودي يوسيفوس فلافيوس (٣٨-١٠٠م)، وقد استندت كل الروايات والهالات التي حيكت حول الماسادا ومن ثم الصهيونية إلى روايته باعتبارها مصدرا وحيدا لخلق هذه الأسطورة.

أخيراً يأتي البحث ليكشف النقاب عن حقائق عدة وليناقش قضايا أهما:

- من هم المتمردون؟ ومن أية فئة من اليهود؟
- ما هي حقيقة أسباب التمرد؟
- هل كان الوازع ديني؟
- لماذا قرر عدد كبير من رجال الدين اليهود ترك أجواء التمرد والانعزال؟
- هل حدث بالفعل ما ورد عن يوسيفوس من عمليات انتحار جماعي؟
- ما هي رؤية عدد من المؤرخين اليهود عبر العصور لهذه الحادثة؟ وكيف استوعبوها وقدموها؟

محاور البحث: يقسم الباحث البحث لمحاور ثلاثة هي كالتالي:

المحور الأول: حركة التمرد اليهودي في فلسطين في العصر الروماني - العوامل والنتائج، ويتناول الباحث عوامل اندلاع التمرد، ويناقش هنا قضية هامة ألا وهى هل كانت جموع اليهود تؤيد وتدعم التمرد أم انقسم اليهود إزاء حركة التمرد؟ وهل كانت أسبابه خارجية فقط؟ أم كانت هناك أسباب داخلية! كما يناقش وقائع التمرد اليهودي، ويتناول الباحث مراحل التمرد وقادته وانتماءاتهم وعلاقة الجماعات اليهودية به، وطبيعة دعمهم له. كذلك يناقش الباحث نتائج التمرد اليهودي، ويتناول نتائج التمرد ومنها هروب جزء من اليهود ومهادنة جزء آخر ومنهم يوحنان بن زكاى.

المحـور الثانـي: الانتحار اليهودي الجماعي في العصر الروماني "الماسادا" في كتابات يوسـيفوس قـراءة تحليلية. ويناقش الباحث قضية الانتحار الجماعي في نصوص يوسيفوس حول هذا الموضوع.

المحور الثالث: الانتحار اليهودي الجماعي في العصر الروماني "الماسادا" في الكتابات اليهودية ـ قـراءة في بعـض الـنماذج. ويتـناول الباحث دراسة نماذج لكتابات تناولت قصة الماسادا فيما بعد كتابات يوسيفوس وحتى العصر الحديث بالعرض والتحليل.

نتائج البحث

قائمة المراجع المستخدمة في البحث:

أولاً: اندلاع حركة التمرد اليهودي في فلسطين في العصر الروماني ـ العوامل والنتائج[1]:

شـهدت فلسطين خـلال الحقـبة الـرومانية خليطاً من الظروف والأوضاع السيئة على المستويات كافـة، مـا بـين اضـطرابات سياسـية وصـراعات دينية، وبين أزمات اقتصادية وتدهور اجتماعي. أدت في نهاية الأمر لاندلاع ما يعرف بالتمرد الكبير ضد الرومان، وهي العوامل التي سنحاول استعراضها فيما يلي:

أولاً: العامـل الـسياسي: شهدت فلسطين في العصر الروماني فترات شديدة التوتر، سـواء في عهـد أسـرة هـيرود، أو في فترتـي الولاة الأولى والثانية. فلم يشهد التحول تحت حكم أسـرة هـيرود، تغـيراً سياسـياً نحو الأفضل، بل ازداد الخضوع عن طريق أفراد تلك الأسرة للسلطات الرومانية. وما المانع، فأسرة هيرود أسرة من أصل أدومي، ثم تهودت. أكثر من ذلك أن هيرود كان متردداً، متشككاً في أقرب الناس إليه. لقد شكّ هيرود في أسرته وقام بتصفية كل من تبقى من أسرته في أقل من عشر سنوات.

كمـا شـهدت فترتـا الـولاة الأولى والثانـية الكثير من أعمال التمرد والشغب والرشوة والفساد.

انـتهت فـترة الـولاة الثانـية لـنوع مـن الفوضى السياسية على المستوى الداخلي حيث ازدادت قـوى المتمـردين في القـدس، واندلـع نـزاع بين الجماعات اليهودية المختلفة

(1) للمزيد حول عوامل اندلاع التمرد إلى، راجع، جوهر: مواطني عبد العزيز: الفصل الخامس

المدينة، جماعة المتشددين ـ القنائيم[1] بقيادة يوحنا بن لاوى، والسيكاريم[2] بقيادة مناحم ابن يهودا الجليلى.

وعلى المستوى الخارجي، ورغم توقف آلة الحرب الرومانية في الشرق في انتظار ما سيسفر عنه الصراع على العرش الإمبراطوري في روما لعدة أشهر، فلم يقم اليهود بإعداد أنفسهم للحرب القادمة، ولكنهم استمروا في محاربة بعضهم البعض. في القدس دارت حرب أهلية بالخناجر والسكاكين في شوارع فاضت بالدماء. في هذه الأثناء كان شمعون بر جيورا يقود عصابة يعيش معها على نهب أهالي الخليل. وفى هذه الظروف المضطربة دعا أهل القدس شمعون هذا لمدينتهم ليحميهم من المتصارعين. فوافق شمعون وتقدم صوب القدس محتلاً الجزء الأوسط من المدينة، وهنا أصبحت الفوضى أكثر شيوعاً. وبدأت هذه الجماعات تستخدم قاذفات الحجارة لتلقى بأحجار كبيرة تطن فوق الأسطح ثم تشق طريقها بصوت مزعج صوب المباني. وهكذا، نهبت المدينة وسلبت مؤنها التي جلبتها من أجل فترة الحصار[3]. هكذا تحول المتمردون لقاطعي طرق.

---

(1) الاسم "קנאי" قنائى"، من الجذر المضعّف "קנא" والديني يعنى فهي اللغة العبرية "غار" أو" كان صاحب حمية"، وهذه الكلمة هويتي التي وصف الرب بها ذاته فهي الوصايا العشر عند النهى عن اتخاذ آلهة أخرى، قائلاً: "لا تسجد لهنّ ولا تعبدهنّ. لأني أنا الرب إلهك إله غيور افتقد ذنوب الآباء في الأبناء في الجيل الثالث والرابع من مبغضيّ" خروج (٢٠/ ٥)؛ وكذلك: "فإنك لا تسجد لإله آخر لأن الرب اسمه غيور. اله غيور هو". خروج (٣٤/ ١٤). للمزيد راجع، ظاظا، حسن (دكتور): المرجع السابق، ص٢٦٠.

(2) يعتبر السيكاريم أكثر أشكال الأصولية اليهودية حدة فهي العصور القديمة، فبالإضافة لمجابهتهم النظام الحاكم بالعنف والإجرام وسفك الدماء، فإنهم لم يوجهوا ضرباتهم لجند العدو فقط، وإنما إلى بنى جلدتهم من اليهود، حيث كانوا يوجهون ضرباتهم إلى يهود كل تهمتهم أنهم كانوا متراخين فهي تطبيق الشريعة الإلهية، أو فهي مواقفهم الوطنية. وقد بدأ هؤلاء القتلة فهي بادئ الأمر بقتل المتهمين بالتعاون مع السلطات الرومانية، ثم ما لبثوا أن بخثي حرباً حقيقية ضد اليهود، باغتيال المتعاونين ومن تزوجوا بأجنبيات، وحتى من يتزينون بالزي الروماني. وأخيراً دخلوا بسلاحهم العاصمة للسيطرة عليها. كما ورد أنه، اقتناعاً منهم بصحة إجراءاتهم تلك، وأنها ستقرب ساعة الخلاص المسيحانى، وقفوا فوق أسوار القدس يراقبون الأفق انتظاراً لذلك المسيح الذي لم يظهر أبداً، الأمر الذي أدى لاندفاع جنود الرومان للمدينة والسيطرة عليها. وبذلك لم تمارس هذه الجماعة الإرهاب المسلح ضد القوات الغازية فقط، بل ضد أبناء جلدتها من اليهود كذلك. للمزيد راجع: هيمان، إيمانويل: الأصولية اليهودية، ترجمة: سعد الطويل، مراجعة: جمال الرفاعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (القاهرة ١٩٩٨)، ص٣٨.

(3) الشامي، رشاد عبد الله: اليهود واليهودية فهي العصور القديمة، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، (القاهرة ٢٠٠١)، ص٢٠٨.

ومع تولى فسبسيانوس حكم القيصرية ممثلاً للأسرة الفلافية الحاكمة الجديدة، وفى ظل هذه الظروف، اندفع فسبسيانوس موجّهاً جلّ اهتمامه نحو استعادة الأقاليم المتمردة ومنها إقليم يودايا. بدأ ذلك بالفعل في ربيع عام ٧٠م، حينما حاصر تيتوس بن فسبسيانوس المتمردين في القدس. وقد أناب تيتوس قيادة الوحدات لتيبريوس يوليوس ألكسندر الذي ترك الإقليم من قبل ووصل لأعلى المناصب في الإدارة الرومانية(١). وربما جاءت هذه الإنابة لأن تيبريوس كان قد تولى حكم الإقليم ويعرفه جيداً(٢).

وقد استمرت المعارك حتى أيلول من عام ٧٠م، حيث اشتعلت النيران في المعبد اليهودي بالقدس(٣)، وانتهت عملية الحصار بسقوط المدينة.

ثانياً: العامل الديني: شهد هذا العصر المزيد من التعديات على الديانة اليهودية على المستويين الداخلي والخارجي. فعلى المستوى الداخلي ساد الانقسام الديني أكثر من ذي قبل، وظهرت فرق دينية جديدة، كان من أضلاعها جناح السيكاريم الذي تميز بالتطرف والاغتيالات، تلك السياسة التي دفعت الكثيرين للفرار من القتل. وملأ الخوف منهم قلوب رجال الدين. كما شهد هذا العصر انقساماً فكرياً بين أعضاء الجماعة الواحدة، فقد انقسمت فرقة الفريسيين فكرياً إلى مدرستين فكريتين متناقضتين هما مدرستا هليل المعتدلة وشمّاي المتطرفة. شهد ذلك العصر أيضاً على المستوى الداخلي الكثير من الحركات المسيحانية، الداعية لانتظار الخلاص من هذا العالم والتوجه لعالم جديد تملؤه آمال بحياة أفضل.

وعلى المستوى الخارجي، أباح كثير من الولاة العبادات الأجنبية، وعملوا على نشرها، أمثال هيرود. كما ازداد تلاعب الولاة بمنصب الكهانة الكبرى، وكان من هؤلاء هيرود، وفاليروس جراتوس، وفادوس. وتعدى بعضهم على المعبد اليهودي، وامتدت أيديهم لودائعه، وكان من هؤلاء بيلاطس.

---

(1) انظر:

Bowman, Alen K: Egypt after the Pharaohs, 332B.C – A.D 642, from Alexander to The Arab conquest, (Oxford1990), p.41.

(2) רפפורט, אוריאל: " חורבן ירושלים ודיכוי המרד "، מאמר בספר יהודה ורומא، מרידות היהודים ، היסטוריה של עם ישראל، בעריכת א. רפפורט، (ישראל ١٩٨٣)، עמ'٦٨.

(3) פרסטר، ג: שם، עמ'١٤٥؛ רפפורט، אוריאל: שם، עמ'٧٦؛

Richmond, I. A: " The Roman siege – works of Masada, Israel", JRS,50, (1962), p.144.

ثالثًا: العامل الاقتصادي: حيث تقلصت مساحات الأراضي، وازدادت الأعباء الضريبية، المباشرة وغير المباشرة، الأثر الأكبر على ما وصلت إليه الأحوال من سوء.

ورغم ما شهدته يهودا في منتصف القرن الأول ق.م من ازدهار وثراء، فإن هذا الازدهار صاحبه سوء توزيع للثروة، وفساد في النظام الضريبي المجحف. كما شهدت يهودا في العصر الروماني أشكالاً متعددة من الضرائب منها ضريبة الطعام والملح وضريبة الطرق[1] كما فرضت بعض الضرائب وقت الأزمات والحروب، كان منها ضريبة إيواء الجيش وضريبة المنازل[2]، كما كان هناك نظام آخر هو المكوس التي تمت جبايتها من حدود الأقاليم والموانئ.

رابعًا: العامل الاجتماعي: ازداد انقسام المجتمع اليهودي، ووضحت طبقيته، وازدادت الهوة الاجتماعية بين الطبقة العليا والدنيا.

وكان لتقلص مساحة الأراضي في يهودا الحشمونية، أن اتسعت دائرة الطبقة الدنيا عديمة الممتلكات والتي بدأت تحصر المتسربين كلهم من طبقة الفلاحين. هكذا تعرض وضع الفلاحين لضغوط قاسية، أنهت وضع كثير منهم، واقتلعت أكثرهم من أرضه الزراعية، فأصبحوا بلا ممتلكات.

وربما وجدت هذه الطبقة التي تزايدت أعدادها، ما يعيلها ولو بشكل مؤقت في عملية بناء المعبد، حيث شارك فيه ١٨,٠٠٠ عامل. كما رفض كثير منهم ذلك الوضع الجديد، ولذلك وجدناهم يتبعون حركات التمرد والمسحاء الكاذبين، فكانوا بذلك وقود تلك الحركات.

وبهذا الشكل، اتحدت هذه العوامل الأربعة لتدفع باليهود لطريق من اثنين؛ الأول: وهو الخروج من فلسطين لأنحاء شتى، والبحث عن مكان جديد أفضل حالاً، وآمناً يتمتع بثراء اقتصادي. فقد خرج بعض رجال الدين من فلسطين خشية جماعة السيكاريم القتلة. وهو ما يتمثل في عقد يوحنان بن زكاي، وهو أحد أحبار ذلك العصر، العزم على الهرب من القدس خوفاً من هذه الجماعة. فقد تظاهر بالموت وحُمل في تابوت الموتى فوق أكتاف

(1) קלוזנר، יוסף: " הכלכלה ביהודה בימי הבית השני" ، מאמר בספר היסטוריה של עם ישראל، תקופת בית הורדוס، בעריכת מיכאל אבי-יונה، (ישראל ١٩٨٣)، עמ' ١٥٠.

(2) כשר، אריה: שם، עמ' ٤٥؛

Bowersock, G. W: "Syria under Vespasian", JRS, 63(1973); Hemer, C.J: " The Edfu ostraka and the Jewish tax", PEQ,105, (1973), pp.7- 8.

تلاميذه. وما أن ابتعد عن المدينة، حتى ذهب إلى فسبسيانوس وحصل على حق افتتاح مدرسة لدراسة الشريعة في يفنه على السهل الساحلي، ليتثنى له وتلامذته الابتعاد عن تلك الأجواء السامة، أجواء الفوضى والحصار والقحط والمذابح والحرائق، إلى أجواء الجدل والنقاش والأحلام الجديدة في مراحاة طقوس العبادة اليهودية(١).

ولهذه الأسباب أيضاً خرج اليهود من فلسطين لأنحاء شتى، فيذكر المؤرخ الروماني سترابون، والذي عاش على عهد أوغسطس: " لقد وجد اليهود طريقهم إلى كل مدينة في العالم، وليس سهلاً أن تجد أي مكان في العالم لا يضم يهوداً، أو يشعر بقوتهم".

بالفعل، "استمرت عمليات التدفق اليهودي إلى مصر في العصر الروماني كذلك، فيذكر فيلون أن عدد اليهود في الإسكندرية قد وصل لمليون نسمة، وأن حيَّين من بين خمسة أحياء إسكندرية كانت تمتلئ بالسكان اليهود(٢).

والثاني: مواجهة هذه الأوضاع ومحاولة الاستفادة منه، وهو ما يمكن مشاهدته في التحرك نحو التمرد بغية الخروج منه بمكاسب سياسية تتمثل في السيطرة على مقدرات الأمور، أو اقتصادية تتمثل في السيطرة على خيرات البلاد. وهو ما أدى في النهاية لدمار المدينة وحرق المعبد.

ثانياً: الانتحار اليهودي الجماعي في العصر الروماني الماسادا في كتابات يوسيفوس قراءة تحليلية:

كي لا نكون رواة أو قاصين لقصة قد تدخل الملل على القارئ بصفحاتها الطويلة الكثيرة، يرى الباحث أن يورد قصة يوسيفوس في نقاط مركزة تحوى العناصر الرئيسية للقصة منذ عام ٦٦ م فيما يلي:

تبدأ القصة في عام ٦٦ م حينما تقوم مجموعة من مجموعات السيكاريم بقيادة مناحم بن يهودا الجليلى باقتحام قلعة الماسادا وذبح حاميتها الرومانية(٣).

١) السيكاريم يدخلون للمعبد، ويحرقون الأرشيف العام للمدينة، وهو ما يعنى احتراق صكوك إثبات مديونيات الأغنياء ضد الفقراء، وهو ما يعنى كذلك تبعية الفقراء للسيكاريم(٤).

---

(1) الشامي، رشاد عبد الله (دكتور): اليهود واليهودية، المرجع السابق، ص٢٧.
(2) שטרן، מנחם: הפזורה– קווים כלליים، שם، עמ'7.

(3) Josephus, Jewish war, II, 408- 411.
(4) Josephus, Jewish war, II, 411- 429.

٢) المتشددون يستولون على أنطونيا بعد حصار دام يومين، وذبح حاميتها الرومانية[1].

٣) المتـشددون يحاصرون قصر هيرود، ، وبعد استسلام المحاصرون، قام المتشددون بذبحهم جميعاً يهوداً ورومان[2].

٤) المتـشددون يـسيطرون علـى مديـنتي سـيبروس ومـاكيروس ويقومـون بـذبح الحامـية الرومانية[3].

٥) الحاميات الرومانية تنسحب من كثير من المدن، الأمر الذي يسهل على المتمردين أعمال سيوفهم في رقاب المواطنين على اختلاف مشاربهم[4].

٦) القائد كستيوس جالوس ينبرى لمهاجمة المتمردين بجيش كبير.

٧) الـيهود الموالـون للـرومان يـساهمون في فـتح قيصرية وغيرها من البلدان أمام الرومان، ويمهدون للقضاء على التمرد في مهده.

٨) أجريبا يرسل مبعوث يدعو المتمردين المحاصرين للاستسلام، ولكنهم يردون عليه بقتل مبعوثه.

٩) المتشددون ينجحون في صد الرومان، وإبعادهم عن القدس.

١٠) يوحـنا بن لاوى المفلس يستغل ظروف الحرب ويعمل على تحقيق الثروة من خلال بـيع الـزيت ليهود سوريا للاستخدامات الدينية، كما يقوم بجمع الأموال من أجل إقامة أسوار مدينته، وهو في ذات الوقت يتهم يوسيفوس بالخيانة ويطلب من اليهود قتله.

١١) يوحـنا بـن لاوى يحـيك المؤامـرات ضد يوسيفوس لنجاح الأخير في السيطرة على أهل مدينة تاريخيا.

١٢) المتشددون في القدس يهاجمون منازل الأغنياء ويسرقونها ويهينون أهلها.

١٣) الـرومان يحاصـرون مديـنة يـوتابا، وعـند سـقوطها بمعاونـة يهـودي خـائن، يفر يوسـيفوس وبعـض أعوانه إلى كهف، ويقررون حينما يفشلون في الهرب منه، أن يقتل كـل رجـل أخـاه، وحينما حلّ الدور بيوسيفوس ورفيقه الأخير، يتفق والرجل المتبقي على التراجع. ويقعان أسرى في أيدي الرومان.

---

(1) Josephus, Jewish war, II,430- 435.
(2) Josephus, Jewish war, II, 435- 440.
(3)Josephus, Jewish war, II, 457- 480.
(٤) تابع القصة كاملة في .... Josephus, Jewish war, II.

١٤) يوسيفوس يخبر فسباسيان أنه قد رآه في منامه رسول الرب فاتح العالم، وأنه وليس نيرون من سيحكم العالم، فيعفو عنه فسباسيان.

١٥) فسباسيان يفتح مدينة طبرية ويعاقب المتمردين فقط.

١٦) اندلاع الحروب الأهلية الطاحنة داخل مدينة القدس.

١٧) المدينة تكتظ بالسكان، الرعب يسود، ازدياد الجماعات المفسدة كالمجرمين، وبدأت هذه الجماعات تتحكم في منصب الكهانة، ويدخلون الهيكل بأقدامهم المتسخة، وملابسهم القذرة.

١٨) الكاهن حننيا يهاجم المتشددين.

١٩) الكاهن حننيا يرى أنه لو ظل الرومان يسيطرون على اليهود لكان أفضل لهم من حكم هؤلاء المتشددين، ولما عانى اليهود تحت حكمهم أكثر مما يعانونه الآن.

٢٠) احتدام الصراع بين العامة والمتشددين المتحصنين بالهيكل.

٢١) حننيا يتخير عدداً من اليهود لحراسة باب الهيكل لمنع المتشددين من الخروج، لكن الأغنياء منهم يتراجعون ويحلون محلهم فقراء اليهود.

٢٢) يوحنا بن لاوى ينضم لحننيا في موقف غريب متناقض، ولكن ذلك ليزرع الفرقة بين اليهود. وربما كان سبب ذلك هو جعله سفيرهم لدى المتشددين، فإذا قتلوه أو سجنوه تكون الخسارة بسيطة.

٢٣) كثير من يهود المدينة يفرون منها مع تقدم فسباسيان.

٢٤) المتشددون يذبحون كل من يقترب من أسوار المدينة، إلا إذا قدم الرشوة.

٢٥) المتشددون يمنعون دفن القتلى.

٢٦) اليهود داخل المدينة يفضلون الحرب استعجال نهاية هذه الأيام الصعبة.

٢٧) جماعة السيكاريم بقيادة شمعون بر جيورا تستولي على الماسادا، وتهاجم القرى وتدمرها وتقتل من بها، وتستولي على ما بها من مؤن مجهزة لمواجهة الحصار.

٢٨) الفارون من القدس يطلبون من الرومان مهاجمة المدينة وإنقاذها من المتمردين.

٢٩) الرومان يعزلون القدس.

٣٠) يوحنا بن لاوى يسيطر ورجاله على القدس.

٣١) السيكاريم يحاصرون القدس، ويستولون على الخليل وإدوم.

٣٢) المتشددون يخطفون زوج شمعون بر جيورا.

٣٣) شمعون يرد بتشديد الحصار حول القدس، ويشعلون ناراً عظيمة يلقون فيها بجزء من الأسرى، أما الجزء الثاني فيقطعون يديه.

٣٤) المتشددون يعيدون لشمعون زوجه.

٣٥) المتشددون يقتحمون منازل الأغنياء ويقتلون الرجال ويستولون النساء.

٣٦) بقية الأغنياء ينتقمون من المتشددين في زي النساء.

٣٧) أهل المدينة يطلبون من شمعون بر جيورا المساعدة والتدخل ضد يوحنا وجماعة المتشددين.

٣٨) شمعون يسيطر على القدس عام ٦٩م عدا الهيكل ملاذ المتشددين، ورغم ذلك ينظر لأهل المدينة على أنهم أعداؤه.

٣٩) الخلاف يدب في جماعة المتشددين، وانشقاق جماعة بقيادة أليعيزر بن شمعون الذي يتحصن ورفاقه بالجزء الداخلي من الهيكل.

٤٠) المصلون من اليهود ومقدمو الأضاحي يتعرضون لوابل من القذائف، الأمر الذي يريق كثير من الدماء البريئة يخالط دماء الأضاحي. يقول يوسيفوس: "وهل يوجد شقاء أكثر من هذا".

٤١) أدت الحروب الأهلية والتطاحن بين الجماعات الثلاث لمجاعة شديدة، الأمر الذي دفع كثير من الرجال والنساء للتضرع للرب للتعجيل بقدوم الرومان.

٤٢) يوحنا بن لاوى يتعدى على الهيكل ويتخذ من جدرانه الخشبية وسيلة لصنع برج يصل من خلاله لأعدائه في الداخل.

٤٣) يوحنا بن لاوى يتخلص من اليعيزر ورفاقه، حيث استغل عيد الشكر ودس بعض أتباعه المسلحين، فدخلوا المعبد دونما طهارة وهاجموا رجال اليعيزر وقتلوا كثير منهم ومن المحتفلين.

٤٤) تيتوس يحكم حصاره حول القدس، وسقوط سور أجزيبا.

٤٥) يوسيفوس يدعو المحاصرين للاستسلام.

٤٦) يوحنا يتضامن مع شمعون ويقومان بعمليات إغارة على الرومان.

٤٧) تيتوس يحاصر المدينة بيد من حديد، الموتى يزدادون والجثث تتناثر.

٤٨) يوسيفوس يخطب في المحاصرين، ويطلب منهم الاستسلام، ولكن دون جدوى.

٤٩) تيتوس يأمر بحرق أبواب الهيكل والنيران تسيطر على الهيكل دون إمكانية إخمادها.

٥٠) مواجهة بين تيتوس وكل من شمعون ويوحنا.

٥١) شمعون ويوحنا يرفضان التسليم، ويهربان إلى القصر الملكي ويقتلان من به ويفران.

٥٢) دمار المعبد عام ٧٠م.

٥٣) شمعون يقع في الأسر.

٥٤) حصار الماسادا والسيكاريم بزعامة اليعيزر بن شمعون.

٥٥) الماسادا تتهاوى وشمعون يطلب من رفاقه الانتحار بدلاً من القتل بأيدي الرومان.

٥٦) لم ينتحر كافة المحاصرين، وظلت امرأة هاتى التي أخبرت يوسيفوس بالقصة.

هذه هاتى ملامح القصة التي يقدمها لنا يوسيفوس في أعماله، ولنا هنا ملاحظات مفادها أن الجماعات المتمردة الثلاث ما هاتى إلا جماعات من اللصوص الأفاقين، وهو ما يتأكد في النقاط التالية:

أولاً: على المستوى السياسي والديني:

١) لم تكن غالبية الجماعات المتمردة التي ثارت ضد روما من اليهود الخالصين، فقد كان أكثرهم من سكان الجليل والآدميين الذين أورد عنهم سفر المكابيين أنهم أجبروا على التهود واعتناق اليهودية في عهد يوحنان هيركانوس الأول (١٣٤ـ ١٠٤ق.م). وهي جماعات لم يعترف اليهود بهم باعتبارهم من غير السلالة اليهودية الأصيلة[1].

٢) يبدو من القصة التوجه الديني للتمرد، لكن هذا التوجه لم يثبت أبداً خلال مراحل التمرد المختلفة. وتحولت حركة التمرد لصراع مصالح يبحث كل طرف فيه عن صالحه.

(1) الشامي، رشاد عبد الله (دكتور): اليهود واليهودية، المرجع السابق، ص٢١٢.

٣) تعـدت الجماعـات الـيهودية المتمردة على العقيدة اليهودية، فدنسوا المعبد ودخلوه أكثر من مرة وهم دنسين.

٤) تعـدت جماعـة يوحـنا علـى الهـيكل باسـتخدام أخـشابه في صنع الأبراج للتخلص من إخوانهم اليهود.

٥) استغلت جماعة يوحنا يوم عيد الشكر للتنكيل بإخوانهم وقتلهم.

٦) الـصدام بين الجماعات المتحاربة يصل حد الصراع داخل المعبد، الأمر الذي يؤدى لقتل الكثير من الأبرياء مقدمي الأضاحي في المعبد..

ثانياً: على المستوى الاجتماعي والاقتصادي:

١) إن زعماء التمرد ما هم إلا لصوص وقتلة استحلوا دماء وأموال إخوانهم من اليهود.

٢) استغل يوحنا بن لاوى إخوانه اليهود في ظروف المعركة ليحقق الثراء دون النظر لأحوال إخوانه في أوقات الحصار.

٣) كانت قصة الكهف مشهداً مصغراً لحادثة الماسادا، ويبدو منها أن يوسيفوس ورفيقه كانا نمـوذجاً لأي يلـي لم يقـترف أي ذنب، ومن ثم استشرفا الخلاص على أيدي الرومان، ففضلا السقوط في يد الرومان على أن ينتحرا.

٤) قام المتمردون بذبح اليهود الذين يستسلمون للرومان.

٥) المتمردون عصابة من اللصوص يهاجمون القرى ويقتلون أهلها ويسرقون أموالهم.

٦) الـصراع بـين الجماعـات المتمـردة يتحمله عامة اليهود، وهو ما يتضح من خلال حادثة اختطاف زوج شمعون.

٧) المتمـردون الـذين تمردوا لحماية إخوانهم، والدفاع عنهم، يهاجمون إخوانهم ويقتلونهم ويستحلون نساءهم.

٨) وما يؤكد عدم صدق النوايا نجد انشقاقات داخلية بين الجماعات.

٩) اندلاع الحروب الأهلية نتيجة للصراع بين الجماعات المتمردة.

١٠) ولا شـك في أن رد فعل عامة اليهود لهو أبلغ رد على هذه الحالة التي وصلت إليها مديـنة القـدس مـن انهـيار ودمـار ومجاعـة، يقول يوسيفوس: "لقد أصبح عامة اليهود يفضلون الحرب واستعجال النهاية على هذه الأوضاع".

المحور الثالث: الانتحار اليهودي الجماعي في العصر الروماني "الماسادا" في كتابات بعض المؤرخين اليهود ـ قراءة في بعض النماذج:

تخير الباحث بعض المؤرخين اليهود البارزين في العصر الروماني (فترة المعبد الثاني)، معتبراً إياهم أفضل تمثيل لجيل من المؤرخين اليهود أرخو للتاريخ اليهودي في العصر الحديث، وكانت هذه النماذج هاتى:

زئيف يعبتس[1] זאב יעבץ

زئيف سفرائي זאב ספראי

دانيال شفارتس[2] דניאל שוורץ

أوريئيل ربابورت[3] אוריאל רפפורט

---

(1) أستاذ التاريخ إلى القديم، ومؤسس قسم التاريخ بجامعة تل أبيب. ولد فهي تشرنوفيتش برومانيا فهي عام ١٩٢٥. تعلم فهي جامعات القدس، أوكسفورد وتل أبيب. خدم فهي كتائب الصاعقة الإسرائيلية المعروفة باسم "البلمح" פלמ"ח. عضو الأكاديمية الدولية للثقافة بباريس، نال جائزة إسرائيل للتاريخ. للمزيد راجع: מי ומי בישראל، שם، עמ'١١٨. أهم أعماله: ספר תולדות ישראל ،הוצאת אחי עבר.

(2) مؤرخ يأتي متخصص فهي التاريخ إلى القديم، فترة المعبد الثاني. أهم أعماله: "כלכלתה של יהודה בתקופת החשמונאים" ، מאמר בספר ימי בית חשמונאי ، בעריכת דוד עמת וחנן אשל. ו אגריפא הראשון، מלך יהודה האחרון، ו החברה היהודית ، ימי הבית השני، התפתחויות בתקופה שבין שיבת ציון למרד בר כוכבא.

(3) أوريئيل ربابورت هو أستاذ التاريخ إلى القديم (اليوناني والخارجي). شغل ربابورت منصب رئيس قسم التاريخ إلى جامعة حيفا أعوام ١٩٧٧ـ ١٩٨٠م، كما شغل منصب عميد كلية الدراسات الإنسانية أعوام ١٩٧٢ـ ١٩٧٤م. ورئيس مركز دراسات ארץ ישראל וישובה (ارتس يسرائيل فهي يشوفاه أعوام) ١٩٧٩ـ ١٩٨٣، ١٩٨٦ـ ١٩٨٩م.

وأخيراً شغل منصب رئيس جامعة حيفا أعوام ١٩٨٣ـ١٩٨٦م. وقد امتد تأثير ربابورت من خلال أعماله الكبرى، عشرات المقالات، مشاركاته فهي أبحاث علميه وأخيراً إشرافه على كثير من هذه الأبحاث. هكذا تنوعت أعماله بين التاريخ السياسي لليهود فهي هذين العصرين؛ تاريخ اليهود السياسي فهي فلسطين، والجاليات اليهودية فهي أنحاء العالم. وكذلك تاريخ الديانة اليهودية فهي هذين العصرين، سواء تمثل ذلك فهي الصراع بين الطوائف والفرق الدينية، أو دخولها إلى ساحة السياسة. للمزيد راجع: جوهر، مواطني عبد العزيز السيد: "حول كراهية اليهود فهي روما فهي العصر الروماني ـ لمناحم شترن وأوريئيل ربابورت"، مؤتمر الآخر فهي الفكر إلى، جـ١، الآخر من المنظور اللغوي والتاريخي، دار العلوم للنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٦، أما أهم أعمال =

باروريا بن باروخ[1] ברוריה בן ברוך

كما تخير الباحث نقاطاً رئيسية يستطلعها لدى كل منهم، اعتبرها الباحث النقاط الرئيسية للقصة الواردة لدى يوسيفوس، وكانت هذه النقاط هاتى:

- هل هاجم يوسيفوس؟
- ما هاتى هوية المحاصرين؟
- أعمال هذه الجماعات.
- لماذا قررت الانتحار؟

أولاً: زئيف يعبتس זאב יעבץ

هل هاجم يوسيفوس؟

يهاجم زئيف يعبتس يوسيفوس في قصة اختبائه وقت سقوط مدينة يودابت، رغم اعتماده في معلومات حول قصة الانتحار الجماعي في الماسادا على أعمال يوسيفوس، فيقول: " لقد حاك ذلك الفاسد مؤامرة لينقذ نفسه من الموت، لقد باع نفسه لأعداء شعبه ووطنه "[٢].

ما هاتى هوية المتمردين؟

يقسّم يعبتس المتمردين في كتابه "تاريخ إسرائيل" "תולדות ישראל" إلى ثلاث مجموعات هي المتشددون "القنائيم" وهم متشددون القدس، "السيكاريم" وهم اليهود المتحصنون في المسادا غرب البحر الميت، وجماعة يوحنان من جيوش حلب والمنشقة عن القنائيم، وهو يفسر ذلك بأن روح شريرة سادت بين المتشددين.

= ربابـــــورت: תולדות ישראל בתקופת הבית השני. ו" הרקע למרד הגדול" ، מאמר בספר יהודה ורומא، מרידות היהודים ، היסטוריה של עם ישראל، בעריכת א. רפפורט. ו " חורבן ירושלים ודיכוי המרד" ، מאמר בספר יהודה ורומא، מרידות היהודים ، היסטוריה של עם ישראל، בעריכת א. רפפורט. ו" מדינת החשמונאים ١٦٠ – ٣٧ לפנה"ס" ، מאמר בספר התקופה ההלניסטית ומדינת החשמונאח. ו" התקופה ההלניסטית ומדינת החשמונאים" ، מאמר בספר היסטוריה של עם ישראל ، התקופה ההלניסטית، בעריכת אברהם שליט & אוריאל רפפורט.

(1) وهي مؤرخة يهودية متخصصة فهي العصرين اليوناني والخارجي، كما أنها مؤلفة لعدد من الأعمال المدرسية، منها كتابها الذي اعتمدنا عليه: בימי יוון ורומא، היסטוריה לכיתה ו'، ישראל ١٩٩٦

(2) יעבץ، זאב: ספר תולדות ישראל، חלק" 5 ، מה" 3 ، ירושלים 1933، עמ'165ـ166.

أعمال هذه الجماعات: يحدثنا يوسيفوس عن فتح الجليل وقصة اختبائه ثم تسليمه نفسه للرومان، ثم ينتقل بعد ذلك بنا إلى تحول الرومان لفتح يهودا، واشتداد الصراع الداخلي بين اليهود، فيقول: "لقد أصبحت قوى المتشددين كبيرة، وبات أعدادهم تزداد، وكان من نتائج ذلك أن بدءوا في السيطرة على مجريات الأمور، ومن ذلك أن قاموا بسجن أنتيباس وبقية أفراد أسرة هيرود ومستشاري أجريبا، ثم حكموا عليهم بالإعدام. ربما لصلتهم القوية بالرومان. سيطر المتشددون على الكهانة الكبرى، وعينوا كاهنًا بسيطًا يدعى فنحاس بن شموئيل. وقد ثارت حول ذلك الرجل مجموعة من الإشاعات منها أنه كان فلاحًا بسيطًا، ومنها أنه كان قاطع أحجار في الجبال. والحقيقة أن هذه الخطوة قد أغضبت حننيا ومعظم رؤساء الكهانة المقيمين في السنهدرين، كما أنه أثار كثيراً من اليهود لمواجهة القنائيم. وكان حينما ثارت إشاعة عن ميل حننيا ورفاقه للرومان، وميل يوحنان من جيوش حلب إلى القنائيم الذين لفظهم الشعب وتحصنوا في المعبد. ذهب يوحنان واثنان من رفاقه للآدميين يطلبون دعمهم للقنائيم. وكان بعد أن حقق الآدميون الانتصار أن غادروا المدينة، معلنين عن دعمهم لشمعون بر جيورا. ازدادت أعداد اليهود الذين انضموا لجانب المعتدلين، أما المتشددون فقد بدءوا في قتل كل من يقع تحت أيديهم"(1).

روما تدخل في صراعات على عرش القيصرية، واليهود أيضاً يرفضون هذه المنحة الإلهية للإعداد للتصدي للغزو الروماني، يقول شفارتس: " انظر ما حدث لروما بعد مقتل نيرون، لقد تهاوت القيصرية. هكذا ولى الجبابرة وانتهى بهم الأمر كما انتهى بمن سبقوهم بمئات السنين. لقد كانت منحة إلهية للقضاء على الأعداء الأشرار، لكنهم لم يستغلوها. لقد خارت قوى الأبطال في حروب أهلية، فترتي هذه الأثناء ازدادت قوة شمعون بر جيورا ابن جزارة وفاقت يوحنان من جيوش حلب، لكنه كان أقل منه فطنة وثقافة وذكاء. لقد كان قوي كذلك بحب شعبه الشديد له، كما كان جذابًا للأقوياء بأعماله حتى اجتذبهم وامتلكهم. لكن شمعون فسد منذ أن بدأت الحرب حيث قرّب السيقاريم المتحصنين بالماسادا إليه وجعلهم ذراعه اليمنى. وأطلق إشاعة مفادها أنه سيطلق العبيد. وكان منتهى أمله أن يدخل القدس ويعد للحرب. هاجم شمعون المتشددين وشتت شملهم لكنه مع ذلك لم يدخل القدس خشية تحالف المتشددين مع الآدميين، ثم عاد لإدوم وأقام هنالك تحالفًا مع القائد العام للقوات المدعو شمعون بن شوشه. وردا على أعمال شمعون يقومون بأسر زوجته الأمر الذي يدفعه لارتكاب أعمال وحشية تدفعهم لإعادتها له. أما الآدميون

---

(1) יעבץ، זאב: ספר תולדות ישראל، אותו מקור، עמ' ١٧٠ـ ١٧٢.

الذين انضموا للمتشددين ورجال يوحنان من جيوش حلب، لم يجدوا إلا ما يدفعهم لذلك فانسحبوا "(1).

وعن الحرب الأهلية الطاحنة ومأساة اليهود والمصادمات الدموية بين الجماعات في معبد القدس وتدنيسه يقول شفارتس: "توجه وفد يمثل الأسر الكبرى في القدس وعلى رأسه شمعون بن جملئيل يخاطب المتشددين قائلاً لماذا تحرقون المدينة وتدمرونها. لم يصغ المتشددون إليه وعاثوا في الأرض فساداً، حرقوا مباني المدينة وأضرموا النيران في مخازن المؤن المخصصة للحصار. يقول شفارتس آسفاً: بماذا ينفع اعتدال أناس مثل شمعون بن جملئيل، وقد انكسر قلب الشعب، وضجت أنفس أبطاله، وتضورت جوعاً حتى استعدت أن تأكل لحوم إخوانها، حتى أنها في غيرتها على شعبها لم تنظر لمنزل يدمرونه أو يحرقونه ربما كان لفقير في ضائقة. حقيقة كان ذلك السبب الرئيسي فيما آلت إليه المدينة من مجاعة ودمار "(2).

وفي عام ٧٠ م استطاع تيتوس فتح القدس، وهو ما نتج عن ما سبق أن ذكرناه على لسان يعبتس من أن القدس أصبحت في حالة لا تحتاج معها إلى بذل مزيد من الجهود للسيطرة عليها، يقول يعبتس: " ويل لنا، في هذه الساعة، إنها اللحظة التي أشعل فيها الأوغاد الأشرار معبد الرب، إنها بالنسبة لنا لحظة التهديد والوعيد التي لم نصادفها طيلة أربعة آلاف عام هاتى سني حياتنا "(3).

- **لماذا قررت الانتحار؟**

تولى حكم يهودا الحاكم الروماني لوكيوس بسوس وقد نجح في السيطرة على كل من المخفار والهيروديون ولم يعد يتبقى سوى الماسادا التي لم يمهله الوقت الفرصة لفتحها. تولى فلافيوس سيلفا حكم يهودا وأوكلت له مهمة السيطرة على الماسادا، وهو ما نجح في تحقيقه بعد إحكام الحصار عليها. أما المحاصرون فقد قاموا بالانتحار رفضاً للاستسلام. يقول يعبتس: "هكذا سقط آخر أبطال إسرائيل في فترة المعبد الثاني، دفاعاً عن أرضهم بدمائهم وحياتهم وأنفسهم "(4).

(1) יעבץ، זאב: ספר תולדות ישראל، אותו מקור، עמ' ١٧٣-١٧٤ .

(2) יעבץ، זאב: ספר תולדות ישראל، אותו מקור، עמ'١٧٦

(3) יעבץ، זאב: ספר תולדות ישראל، אותו מקור، עמ'١٨٩ .

(4) יעבץ، זאב: ספר תולדות ישראל، אותו מקור، עמ'١٨٩ .

ثانياً: زئيف سفرائي זאב ספראי

- **هل هاجم يوسيفوس؟**

افترض سفرائي أن هزيمة اليهود في الجليل ترجع لعوامل ثلاثة، كان منها معارضة يوسيفوس وجماعته للتصدي للرومان، وأن هذه المعارضة قد أدت لتثبيط عزيمة الرجال، وكذلك لسقوط مدوي على مستوى التلاحم الداخلي.

كما أنه هاجم يوسيفوس حينما أتى للحديث عن قصة المخبأ الذي فر إليه يوسيفوس، حيث اتهمه بالمخادعة والخيانة في الفرار من رفاقه بعد انتحارهم، وأنه فضّل السقوط في يد الرومان(1).

ورغم أنه لم يعلن صراحة عن نسبته ليوسيفوس لأي جماعة من الجماعات، إلا أنه يبدو أن يحسبه مع الجماعة اليهودية المسالمة للرومان، المعارضة لأي مواجهة غير محسوبة معهم.

- **ما هاتي هوية المتمردين؟**

قسّم سفرائي الجماعات العاملة في القدس هي استمرت حتى نهاية الحصار ودمار القدس والانتحار الجماعي في الماسادا إلى أربع جماعات وكانت:

١ . القيادة المعتدلة تحت إمرة شمعون بن جمليئيل.

٢ . المتشددون بقيادة إليعيزر بن شمعون، والخارجي انضم إليه مواطني المنطقة الجبلية جنوب القدس.

٣ . يوحنان من جيوش حلب، والخارجي جاء مع جنوده من الجليل، وكان على صلة قوية بالمتشددين.

٤ . شمعون بر جيورا، والخارجي دعمه المواطنون بالقوة ضد يوحنان، كما أنه سيطر قبل مجيئه للقدس على معظم منطقة الجليل(2).

---

(1) ספראי، זאב: "ממרד החשמונאים ועד מרד ברכוכבא"، מאמר בספר תולדות ארץ ישראל מהתקופה הפרהיסטורית ועד עליית הבילויים، בעריכת יואל רפאל، כרך א'، מה"ס، משרד הביטחון، (ישראל ١٩٨٢)، עמ'٢٨٤.

(2)ספראי، זאב: ממרד החשמונאים ועד מרד ברכוכבא، אותו מקור ועמוד.

- **أعمال هذه الجماعات:**

يكفينا أن نورد قول سفرائي عن أعمال هذه الجماعات في قوله: "في الوقت الذي احتل فيه فسباسيانوس فلسطين اندلعت حروب أهلية طاحنة بين اليهود. كانت في الأساس في القدس، حيث اندلعت حروب أهلية، وكانت النتيجة واضحة، حيث عادت يهودا تعلن التمرد، وللأسف لم تكن هناك سياسة حربية منظمة في هذا الشأن"(1).

"وفي عام ٦٩ م، وحينما اندلعت الحرب الأهلية في روما، لم يتوقف الصراع بين قادة التمرد يوحنان من جيوش حلب واليعيزر بن شمعون وشمعون بر جيورا، كما أنهم لم يستغلوا ذلك في تشكيل خطة للدفاع المشترك ضد عدوهم، أو يفكروا في وضع ملامح هذه الخطة"(2).

- **لماذا قررت الانتحار؟**

يقول سفرائي: "في عام ٧٠ م حلّت النهاية باحتلال القدس. لقد استخدم تيتوس قواته ببراعة، وفعّل قواته بكل إمكاناتها لإيقاف المعارضة اليهودية. لقد اتحدت الجماعات اليهودية الآن في مواجهة المعركة، لكن ذلك أتى متأخراً. لقد تأخر وقت الإعداد للمعركة، حيث نفد السلاح والمعدات والمؤن. والحقيقة أنه لم يكن لدى المحاصرين والمدافعين عن المدينة أي تطلع لتحقيق النصر في المعركة". "أما عن بقايا السيقاريم بقيادة اليعيزر بن يائير في الماسادا، والخارجي استمر لثلاث سنوات، فقد فضلوا الموت في مشهد بطولي شجاع لتأتي نهاية لتمرد عاصف مثير"(3).

ثالثاً: دانيال شفارتس דניאל שוורץ

- **هل هاجم يوسيفوس؟ ولأي فريق نسبه؟**

هاجم دانيال شفارتس يوسيفوس في كتابه "المجتمع اليهودي في فترة المعبد الثاني" "החברה היהודית בימי בית שני" في بعض المواضع، ومن هذه المواضع:

١- حينما أتى للحديث عن حكومة التمرد، حيث رأى دانيال أن حكومة التمرد لم تكن أبداً كما قال يوسيفوس حكومة من المتشددين ويجانبهم الطبقات الفقيرة، وأن الأغنياء والطبقات العليا كانت معارضة للتمرد.

---

(1) ספראי، זאב: ממרד החשמונאים ועד מרד ברכוכבא، אותו מקוד، עמ'285.

(2)ספראי، זאב: ממרד החשמונאים ועד מרד ברכוכבא، אותו מקוד، עמ'٢٨٦.

(3)ספראי، זאב: ממרד החשמונאים ועד מרד ברכוכבא، אותו מקוד ועמוד.

وفي هذا يقول شفارتس: "أقام المتشددون جلسة شعبية، واختاروا حكومة تعد للتمرد ومواجهة الرومان. لقد شكلت الحكومة بالفعل من وجهاء القدس والطبقات الغنية المعتدلة ممن لم تكن لديهم أية تطلعات للتمرد. وكان من ممثلي هذه النظام يوسف ابن جوريون وحنان الكاهن الأكبر وهما من ممثلي نظام الحكم اليهودي القديم، وكذلك من ممثلي الطبقة الغنية وطبقة الكهانة الكبرى". وهو ما يتعارض مع ما ذكره يوسيفوس حيث أورد أن المتشددين والطبقات الفقيرة كانت وقود التمرد، أما الأغنياء والطبقات العليا فكانت معارضة للتمرد. وقد دعم شفارتس رأيه بما أورده المؤرخ اليهودي أفراهام شاليط[1] في كتابه "دمار القدس" "חורבן ירושלים" الذي قال: "يتضح بالفعل أن ما أورده يوسيفوس لا يمكن أن يقبله عقل، فمعظم أبناء الطبقة العليا، أو جزء كبير منها، كان يرغب في خوض المعركة. وهذا لا يعنى أن تلك الحكومة تركت للمتشددين الذين تعود أصولهم إلى الطبقات الفقيرة. لقد ضمت الحكومة أغنياء ورجال ذوى جاه، وهذه هاتى عادة أي تمرد. ولم تكن هذه الفئات المتشددة ترغب في خوض حرب التحرير فقط، وإنما كذلك في إحداث ثورة اجتماعية ضد الأغنياء وإزاحتهم عن السلطة. ولكن مشاركة الطبقات العليا في طرد الرومان، لم يتح للمتشددين الفرصة لاتهامهم بالخيانة وإزاحتهم. الوضع نفسه بالنسبة للأغنياء، حيث فهموا منذ اللحظة الأولى أن إعطاء ظهورهم للتمرد من شأنه أن يؤدى لثورة اجتماعية ضدهم"[2].

٢- حينما أتى للحديث عن خيانة يوحنان من جيوش حلب للشعب ووقوفه إلى جوار المتشددين حيث كال له الاتهامات، فيقول: "تحدث يوحنان إلى جموع الشعب متهمهم بأنهم السبب فيما وصل إليه المتشددون من قوة وجبروت، حيث إن صمت اليهود وعدم مواجهتهم للمتشددين جعلهم يتجبرون. كيف تقفون هكذا، ولا تهبون للتخلص منهم. وأثر حديث يوحنان اندلعت مواجهات عنيفة بين المتشددين وجموع اليهود. وفي هذه الأثناء انسحب المتشددون للمعبد. واكتفت جموع اليهود بمراقبة الأبواب لئلا يخرج المتشددون. وهنا وقع الاختيار على يوحنان للوساطة، لكنه انضم

---

(1) שליט، אברהם: חורבן ירושלים، מאמר בספר ירושלים، בעריכת מיכאל אבי יונה، כרך ١، ירושלים ١٩٥٦، עמ' ٤٥٢.

(2) שוורץ، דניאל: החברה היהודית בימי הבית השני، היסטוריה לחטיבה העליונה، משרד החינוך והתרבות، ירושלים ١٩٨٥، עמ' ٢٨٥-٢٨٦.

للمتشددين، ولم يكتف بذلك بل أسدى لهم النصيحة بالاستعانة بالآدميين الذين أتوا وأقاموا مجزرة بشرية في المدينة" يقول شفارتس هنا إن ما أورده يوسيفوس بشأن يوحنان مجرد مزاعم؛ ذلك أن يوسيفوس كان عدواً ليوحنان ومن هنا لا نستبعد أن تكون الاتهامات كيدية[1].

- **ما هي هوية المحاصرين؟**

يرى شفارتس أن المحاصرين في القدس انقسموا إلى فئتين هما المتشددون والمعتدلون، وهو ما نستطيع أن نستشفه مما أورده، حيث يقول: "لم يضعف احتلال الجليل المتشددين، بل إنهم تدفقوا إلى القدس، وهناك أعدوا للصدام الحاسم مع الرومان. وكان أول الفارين هو يوحنان بن يوحنان من جيوش حلب"[2]. " تجمعت العناصر المتشددة في القدس وهو ما أدى لازدياد التوترات الداخلية بالمدينة. لقد ساءت العلاقة بالحكومة بسبب الفشل في الجليل وبقية المدن. ولذلك ازداد وضع المتشددين قوة، وأعدوا للسيطرة على الحكومة المعتدلة لتحقيق أهدافهم. وكانت أولى أعمالهم القضاء على من تبقى من أسرة هيرود، فقاموا بقتل أنتيباس وبعض رجال الدين الوجهاء"[3]. هكذا اكتفى شفارتس باعتبار المحاصرين فئتين فقط هما المتشددون والمعتدلون.

ولكنه يعود ليخبرنا أنه في عام ٦٩م حدث انشقاقان في صفوف المتشددين، الأول: حينما انشق يوحان من جيوش حلب اثر المجزرة التي حدثت بعد هجوم الآدميين. والثاني: حينما انشق اليعيزر بن شمعون عن معسكر يوحنان. الآن أصبحت هناك ثلاث جبهات للمتشددين تنازعت السيطرة على القدس، كان نتيجة ذلك تدمير مخازن المعدة لتحمل فترات الحصار، وهو ما أكده التلمود[4].

- **أعمال هذه الجماعات:**

يرى دانيال شفارتس أن المتمردين من الطرفين سواء كانوا من المعتدلين أو من المتشددين في شقاق وخلاف شديد، أودى بحياة القدس والفئات المسالمة، كما أنهم لم يسعوا للحفاظ على حياة إخوانهم اليهود، وكانت أهدافهم تنحصر إما في الوصول

---

(1) שוורץ، דניאל: החברה היהודית בימי הבית השני، אותו מקור، עמ'٢٩٢-٢٩٣.

(2) שוורץ، דניאל: החברה היהודית בימי הבית השני، אותו מקור، עמ'٢٨٩.

(3) שוורץ، דניאל: החברה היהודית בימי הבית השני، אותו מקור، עמ'٢٩٠.

(4) שוורץ، דניאל: החברה היהודית בימי הבית השני، אותו מקור، עמ'٢٩٢٩٠-٢٩٦؛ תלמוד בבלי: גיטין، נ"ו، ע"א.

للسلطة، أو البحث عن الثراء الاقتصادي. فها هو يقول: "اعتبر يوحنان من جيوش حلب في البداية من المعتدلين. وفي الوقت الذي أعد فيه أهل جيوش حلب للتمرد أخذ يهدئ من حماسهم، وطلب منهم أن يثقوا فيه وأن يأمنوا للرومان. ولكن بعد أن هاجم أهل صور وجدارة جيوش حلب تغيرت نظرته وسلّح مواطني المدينة واهتم بتحصينها. وكان يوحنان ذو تأثير فاعل في دوائر القيادة في الجليل، جعله يرفض الدخول في دفاع مشترك مع يوسيفوس ضد الرومان"[1]. "وكان أنه بعد أن تجمعت العناصر المتطرفة في القدس أن ازدادت التوترات داخل المدينة. ولكن بعد سقوط الجليل وفشل الحكومة الذريع، أخذ المتشددون دور الريادة وبدءوا في تثبيت دعائم حكمهم، وكانت البداية بالقضاء على بقايا أسرة هيرود، وبعض خيرة الرجال من أبناء الشعب. لقد أظلت أعمال القتل المدينة وأهلها، وساد الخوف والذعر المدينة. وقد كانت الخطوة التالية هاتي القضاء على نظام الكهانة السائد بما يحمله من حقوق تمنح للكهان. وانتقلت عملية اختيار الكاهن الأكبر للاقتراع. ووقع الاختيار على شاب قروي ساذج لا يعرف شئ عن تلك الوظيفة، سقطت عليه هذه المنحة من السماء. لقد اختاروا كاهن قزم لا يعرف شئ عن تلك الوظيفة. لقد أثارت أعمال المتشددين الأخيرة غضب عامة اليهود. حيث بدأت عمليات التصدي للمتشددين اثر دعوة يوحنان بن يوحنان لاجتماع للمجلس الشعبي اليهودي، وتحفزهم على مناهضة أعمال المتشددين. ولكن يوحنان ذاته كان أول الخائنين حيث إنه سارع بالانضمام للمتشددين. ليس هذا فحسب بل إنه دعا الآدميين للتدخل، وكان نتيجة ذلك مجزرة بشرية بشعة في القدس راح ضحيتها عدد من اليهود مواطنين وقادة. أيقن الآدميون أنهم كانوا ألعوبة في يد المتشددين، ومن هنا تركوا المدينة ورحلوا. وهنا حدثت المفاجأة؛ لقد انشق يوحنان من جيوش حلب عن المتشددين بعد أن انضم إليهم"[2]. "ازدادت التوترات في المدينة، خاصة بعد أن علم المتشددون أن شمعون بر جيورا، والخارجي يحظى بتأييد شعبي في مدن يهودا وإدوم، سيأتي ليحكم القدس. حاول المتشددون منعه فقاموا بخطف زوجه، الأمر الذي دفع شمعون للقيام بأعمال قاسية أجبرتهم على إطلاقها. وفي عام ٦٩م استولى شمعون على أجزاء كبيرة من القدس، ولكن اليهود الذين ظنوا أن شمعون هو المحرر اكتشفوا أنهم استبدلوا طاغية بطاغية.

---

(1) שוורץ، דניאל: החברה היהודית בימי הבית השני، אותו מקור، עמ'289.

(2) שוורץ، דניאל: החברה היהודית בימי הבית השני، אותו מקור، עמ'290_292.

"بدأ اليأس يتسرب لنفوس اليهود، ولم تعد لديهم القدرة على التصدي، ومن ثم قرر كثيرون من اليهود الخروج من القد حيث مكان آمن، أو الاستسلام. وقد كان من هؤلاء يوحنان بن زكاي الذي لم يرد له ذكر إلا في التلمود[*]. هذا وقد زادت وتيرة الحروب الأهلية، وأعمال القتل، الإضرار بالممتلكات العامة"[1]. وصل الأمر إلى حد استغلال الدين ستاراً وراء أطماع وأهداف سياسية، وهو يؤكده شفارتس قائلاً: "وحينما حلّ عيد الفصح فتح اليعيزر ورجاله أبواب المدينة ليدخل إخوانهم اليهود المحتفلين، وهنا استغل يوحنان الفرصة وأرسل رجاله إلى المعبد يخفون أسلحتهم، وحينما وصلوا وأثناء الاحتفال قاموا بقتل رجال إليعيزر"[2].

لماذا قررت الانتحار؟

يقول شفارتس: "سقطت القدس لكن المتمردين مازالوا يسيطرون على حصون الهيروديون، المخفار، الماسادا، وهو ما ألقى على كاهل الحاكم الجديد ليهودا لوكيوس بسوس. استطاع لوكيوس السيطرة على الهيروديون والمخفار، لكنه لم يستطع السيطرة على الماسادا لوفاته. ألقيت مهمة السيطرة على الماسادا الآن لحاكم يهودا الجديد فلافيوس سيلفا الذي شدد من حصاره على الماسادا. وقد كان بالماسادا ألف رجل من السيكاريم وأسرته يتزعمهم اليعيزر بن يائير. الذي دعاهم للانتحار. ومن حديث اليعيزر نعلم أنه كان يعتقد أن ذلك الانتحار هو نهاية طريق شعب إسرائيل، وأن الرب هو ما قضى عليهم بذلك. لكنه أخطأ في تفسير الأحداث. لم يأت الدمار بالنهاية للشعب اليهودي رغم الدمار ونتائجه المريرة عاد المجتمع اليهودي ليحيَ من جديد. كيف عاد شعب إسرائيل قوياً؟ هذه هاتي العظة التي نستخلصها من الدمار"[3].

رابعاً: أوريئيل ربابورت אוריאל רפפורט

- **هل هاجم يوسيفوس؟**

هاجم ربابورت يوسيفوس كثيراً في كتابه "التمرد الكبير" "המרד הגדול" حيث يشكك فيما أورده من أحداث وحقائق، ونأخذ من ذلك نماذج نوردها فيما يأتي.

(*) תלמוד בבלי: גיטין, נ"ו، ע"א.

(1) שוורץ، דניאל: החברה היהודית בימי הבית השני، אותו מקור، עמ'٢٩٥_٢٩٦.

(2) שוורץ، דניאל: החברה היהודית בימי הבית השני، אותו מקור، עמ'٢٩٧.

(3) שוורץ، דניאל: החברה היהודית בימי הבית השני، אותו מקור، עמ'٣٠٥

يقوم ربابورت بشأن قيادة فلوروس وسلوكه في يهودا: "لا نستطيع أبداً تحديد إذا ما كانت أقوال يوسيفوس بشأن قيادة يوسيفوس صحيحة أم لا. كما أننا لا نستطيع أن نقدم وصفاً آخر للأحداث، يختلف عما قدمه يوسيفوس في مؤلفه. ورغم ذلك يجب أن نكون على حذر من خطورة الأحداث المنسوبة لفلوروس، وخاصة ما يخص توجهات هذه الأحداث، كما يفسرها يوسيفوس. وينبع الشك فيما أورده يوسيفوس في أنه حاول تحميل فلوروس أسباب تردى الأوضاع في القدس عشية التمرد. لقد حاول أن يقنع قارئيه أن اليهود غير مسئولين عن اندلاع التمرد"[(١)].

كذلك يتضح ذلك حين الحديث عن حديث أجريبا لليهود حيث يقول: "لكن سؤالاً يطرح نفسه هنا وهوما هو مقدار مصداقية ذلك الحديث، وما هاتى قيمته كمصدر تاريخي؟ يبدو أن الباحثين اليوم يتفقون على أن الأقوال الواردة على لسان أجريبا لا تعكس حديثاً واقعياً ذكره أجريبا أمام اليهود. كما يتفق هؤلاء على أن تلك الأقوال جاءت بقلم يوسيفوس وتعكس رؤيته فقط، كما بلورها وكتبها بعد الحرب. وأن حديثاً مطولاً كهذا مثله مثل أحاديث كثيرة وردت في مؤلفه، كانت وسيلة أدبية منتشرة في الأدبيين الهللينستى والروماني"[(٢)].

كذلك نجده حينما يورد قصة استسلام يوسيفوس للرومان في يودفت يقول: "لعل السبب الرئيسي في اتيان يوسيفوس بهذه القصة عن خلاصه وسقوطه في يد الرومان هو كونه المصدر الوحيد والمطلق الذي نملكه حول هذه الأحداث. ومن ثم يجب أن نستخدم هذه القصة بحذر. يقول يوسيفوس إنه نجح في الاختفاء داخل مغارة ومعه أربعون رجلاً. وفى اليوم الثالث وصل أمر وجوده في المغارة للرومان عن طريق سيدة، اختفت بها هاتى الأخرى وقبض عليها. على الفور أرسل فسباسيانوس اثنين من ضباطه لإقناع يوسيفوس بالخروج من المغارة مؤكدين له أنه آمن. . . . . . . ، وفى النهاية لم ينفذ يوسيفوس نصيبه من الاتفاق، فبدلاً من أن يسقط بسيفه، نزل للرومان. ومن هذا الوقت يختفي يوسيفوس من الجبهة اليهودية ويتحول إلى مراقب للمعركة. يقول يوسيفوس: يبدو لمواطني أنه من خلال حذرنا هذا يمكن أن نفهم من القصة التي عرضناها فهي خطوطها العامة، أنه لم يكن ذكياً

(1) רפפורט, אוריאל: המרד הגדול ומהלכו, מאמר בספר יהודה ורומא, מרידות היהודים, פרק י"ב, היסטוריה של עם ישראל, בעריכת אוריאל רפפורט, ישראל ١٩٨٣، עמ' ٢٣.

(2) רפפורט, אוריאל: המרד הגדול ומהלכו, אותו מקור, עמ' ٢٤.

لدرجة أن تقبل ما أورده كحقيقة. لقد وجد يوسيفوس مخبأ بطريق الصدفة وبها أربعين رجلاً (وماذا بشأن المرأة التي وشت بهم، هل كانت معهم؟) وكيف يهتم فسباسيانوس بنفسه بهذا الأمر، ومن أين علم بأصدقائه ليرسل له نيكانور، ومن أين كان ليوسيفوس أصدقاء في معسكر الرومان............. [١].

• **ما هي هوية المتمردين؟**

نستشف من خلال كتاب ربابورت تقسيم اليهود داخل القدس إلى جماعات نستعرضها فيما يأتي:

١. الصفوة - طبقة العليا - النبلاء: ولم تكن هذه الفئة أبناء جلدة واحدة. جزء كبير منها كان من الكهنة، وأصحاب الوظائف المرتبطة بالمعبد والعمل فيه. طبقة أرستقراطية أخرى لعبت دوراً فعالاً في المجتمع اليهودي، وهي طبقة أبناء هيرود. كما شملت هذه الطبقة كذلك بعض الرجال من وجهاء القدس من الواردين في التلمود أمثال نقديمون ابن جوريون[٢].

٢. القناؤون - المتشددون: وقد تشكلت هذه الجماعة وبدأت في العمل كتنظيم مبلور بعد اندلاع التمرد، ويرى البعض أن جذور هذه الجماعة تعود لجماعة من الفلاحين من خارج القدس[٣].

٣. جماعة شمعون بر جيورا: وهي جماعة كانت تسيطر على أعلى المدينة.

٤. جماعة يوحنان من جيوش حلب: وهي جماعة منشقة عن القنائيم، وكانت تتمركز في منطقة جبل الموريا وما حولها[٤].

• **أعمال هذه الجماعات:**

يحدثنا ربابورت باستفاضة كبيرة عن مراحل سقوط المدن قبل سقوط القدس، فيبدأ بالجليل، يودفت، طبرية، تاريخاى، جملا، وغيرها. ثم يختتم هذه المدن بإحكام الحصار على القدس.

---

(1)רפפורט، אוריאל: המרד הגדול ומהלכו، אותו מקור، עמ'٤٧.

(2) רפפורט، אוריאל: הרקע למרד הגדול ، מאמר בספר יהודה ורומא، מרידות היהודים פרק ׳ב ، היסטוריה של עם ישראל، בעריכת אוריאל רפפורט، ישראל 1983، עמ'6.

(3) רפפורט، אוריאל: המרד הגדול ומהלכו، אותו מקור، עמ'٥٩.

(4) רפפורט، אוריאל: חורבן ירושלים ודיכוי המרד، מאמר בספר יהודה ורומא، מרידות היהודים ، פרק ׳ב ، היסטוריה של עם ישראל، בעריכת אוריאל רפפורט، ישראל ١٩٨٣، עמ'٦٧.

وعن اليهود داخل القدس يحدثنا ربابورت عن اندلاع حرب أهلية قائلاً: "بدأ المتشددون في أخذ زمام المبادرة داخل القدس، لقد قاموا بقتل أنتيباس وعدد من النبلاء، وتعيين الكاهن الأكبر عنوة، الأمر الذي دفع المعتدلين للعمل ضدهم. فترتي حديث وضعه يوسيفوس على لسان حنان بن حنان خصصه لإثارة جموع اليهود ضد المتشددين، أدى لاندلاع حرب أهلية طاحنة انتهت بانتصار المتشددين مدعومين في ذلك بالآدميين، وقتل أعداد كبيرة من اليهود. وكان نتيجة هذا الانتصار استمرار عمليات اغتيال المتشددين للنبلاء عبر محاكم صورية أو بدون محاكم"(1).

ينتقل بنا ربابورت إلى حدثين آخرين هامين ألا وهما انسحاب الآدميين من القدس، أما الثاني فهو الانقسام الذي حل بجماعة المتشددين، حيث انشق يوحنان من جيوش حلب عن جماعة المتشددين، وهو ما أدى لازدياد أعمال العنف والبطش داخل المدينة.

يعتمد ربابورت في استكمال أحداث التمرد على يوسيفوس، ويجزم في بعض الأحيان بحقيقتها وصدقها، وإن كان هناك من ينتقدها(2). وتنتهى هذه الحرب الأهلية الطاحنة بدمار القدس ومعبدها. ولم يعد يتبق سوى الهيروديون والقلعة ماكيروس والماسادا.

- **لماذا قررت الانتحار؟**

استطاع الحاكم الروماني الجديد ليهودا المدعو لوكيوس باسوس بالاستيلاء على كل من الهيروديون ويقع جنوب القدس بأحد عشر كيلو متر، وقلعة ماكيروس الواقع عبر الأردن، لكن الوقت لم يمهله فرصة الاستيلاء على الماسادا.

وبالنسبة للماسادا يقول ربابورت: "خصص يوسيفوس وصفه المطول المذهل بين كل أوصافه للمعارك بين الطرفين والأحداث المشتركة بعد دمار القدس لسقوط الماسادا. ولاشك في أنه بالإضافة لوصفه للأحداث في الحصن، خصص في كتابه "حروب اليهود" اهتماما زائداً بالإعداد الأدبي. وهو ما قد يبعد القارئ عن أهمية تقييم العمل بعيداً عن قوته الأدبية. ولكن ما هو مقدار الصدق في قصته عن سقوط الماسادا، من خلال التنقيب الأثري؟ والحقيقة أن قصة يوسيفوس تتضمن قضايا أخرى لم تؤكد الحفائر صدقها، وشك كبير إذا ما كانت سليمة. فعلى سبيل المثال يتضح أن خطاب إليعيزر بن يائير قائد الحصن لا يتضمن أي أقوال أوردها هذا الرجل. ولا يوجد دليل ما على أن إليعيزر قد وجه

(1) רפפורט، אוריאל: המרד הגדול ומהלכו، אותו מקור، עמ'٦٠.

(2) רפפורט، אוריאל: המרד הגדול ומהלכו، אותו מקור، עמ'٦٢

خطاباً ما. وإذا كان قد فعل ذلك فإن خطابه يختلف بالتأكيد عن الخطاب الوارد في حروب اليهود. كذلك بشأن توجيه اليعيزر خطاباً قبل سقوط الحصن، انقسم الباحثون بالنسبة لمغزى وأهداف كلماته التي نسبها له يوسيفوس، وطبيعة قصد يوسيفوس ذاته من هذه الكلمات. وربما يمكننا الإجابة عن هذا السؤال بنوع من التأكيد، كما يبدو لي. ويجب أن نفهم أن هذا الخطاب الوارد على لسان إليعيزر خاصة ومسألة الحصن عامة كانت من شأنها خدمة عدة أهداف(ربما تتناقض) في وقت واحد. ولم يكن ذلك غير متوقع إذا نظرنا باهتمام لوضع يوسيفوس الذي يحاول خدمة عدة أهداف، ويمكن أن نرى ذلك في كتابه في كثير من المواضع. وعلى أية حال، يتضح أن هذا الخطاب ليس خطاباً تاريخياً، بما يتعين المصطلح. هذا وأكثر، إن غياب خلفية الخطاب التاريخية يتجلى من محتواه المليء بالعناصر التي انتشرت في الفلسفة في هذه الفترة.

سؤال آخر ملح ألا وهو هل حدث بالفعل انتحار تستولي في الماسادا؟ في حقيقة الأمر محتمل الوقوع، ولكن ينبغي أن نؤكد أن شهادة يوسيفوس المطلقة ليست قاعدة كافية لإجابة كافية مقنعة. إن يوسيفوس ذاته يحاول منح قصته مصداقية عبر السيدتين اللتين تبقتا من المذبحة. لكن هذه الشهادة تعيب مصداقية القصة[1].

فمجرد أن يورد يوسيفوس هذه القصة عنهما يعني خشيته من أن يعيب الشك مصداقيته، على هذا النحو، لا يمكن رفض وصف يوسيفوس نهائياً، من أجل أن نرفضه كلية، فعلينا أن نشير للتبرير الذي من أجله اختلق يوسيفوس قصة لم تحدث ولم تكن. وهناك من يزعم أنه أراد وصم السيكاريم الذين كانوا يكرهونه حيث إنهم انتحروا فتعدوا على الشريعة اليهودية. ويمكن أن نشير إلى الرموز التي تعكسها عملية الانتحار الجماعي كإنهاء للطريق الذي سار فيه المتمردون وقادة الطائفة اليهودية، ولكن ذلك ليس دليلاً على أن الحدث ذاته لم يحدث، ولو لم يرد حتى في التفاصيل التي أوردها يوسيفوس.

وبهذا الشكل يمكننا أن نؤكد أن عملية الانتحار لم تكن عملاً شاذاً في هذه الفترة. أعداد ليست قليلة فضلت الانتحار على السقوط في يد الأعداء. وفى النهاية نستعرض أحداث الماسادا كما نعرفها: تبقت الماسادا الملاذ الأخير للمتمردين في فلسطين. وفى عام ٧٣م هاجم فلافيوس سيلفا حاكم يهودا المكان. حاصر السيكاريم الذين تشبثوا بالمكان منذ عام ٦٦م بقيادة مناحم بن يهودا الجليلي. كان الحصار محكماً، وبعد معارك عنيفة نجح

(1) רפפורט، אוריאל: חורבן ירושלים ודיכוי המרד، אותו מקור، עמ'٧٩.

الرومان في اختراق القلعة. وربما بدا أن مصير القلعة قد تحدد، لكن المحاصرين الذين عرفوا سوء عاقبتهم إذا سقطوا في يد الرومان، وضعوا نهاية لحياتهم، واحتل الرومان القلعة "[١].

سادساً: باروريا بن باروخ ברוריה בן ברוך

• هل هاجمت يوسيفوس؟

لم تهاجم باروريا يوسيفوس، بل وصفته بأنه يلي معتدل، ويتضح ذلك من خلال ما أوردته عنه في كتابها، حيث تورد: " أقام المتشددون مجلساً لجموع اليهود في المعبد، وقرروا بداية الإعداد للحرب. وقد عينوا قادة للمناطق المختلفة، كان منهم يوسيفوس الذي عُيِّن قائد للجليل. ومن المهم أن نذكر أن هذه الحكومة كانت من المعتدلين في صفوف المتشددين، وليس القادة المتطلعين للحرب".

كما أنها في حادثة مخبأ مدينة يودابث وتسليمها بعد الحصار، لم تذكر أنه اختبأ بأحد المغارات هرباً من الرومان، لكنه فضل بعد ذلك السقوط في يد الرومان على الانتحار. حيث تذكر أنه: "تخلص من الأسر بعد أن تنبأ لفسباسيانوس بأنه سوف يكون قيصر روما وليس نيرون "[٢].

• ما هاتي هوية المتمردين؟

تؤكد باروريا أن المتشددين كانوا المحرك الرئيسي للتمرد، وأنهم عنصر رئيسي من العناصر المحاصرة، حيث تقول: "لقد قام الكهنة تحت تأثير المتشددين بإيقاف قربان القيصر، كما أشعلوا النيران في قصر الكاهن الأكبر حننيا، ومنزل أجريبا ودار المحفوظات، كما هاجموا الجند الرومان وقتلوهم "[٣].

وعن الأسباب التي دفعت اليهود للانضمام للتمرد تقول باروريا: " تعددت أسباب اندفاع اليهود للانضمام لمعسكر المتمردين، فكانت كثيرة ومختلفة " وتورد باروريا هذه الأسباب فيما يأتي:

١ـ الغضب الذي ملأ الصدور من جراء فساد الحكام الرومان.

٢ـ رغبة كثير من اليهود في التحرر من العبودية، ومع ذلك لم يسقطوا من حساباتهم إمكانية مسالمة الرومان إذا دعت الحاجة.

---

(1) רפפורט، אוריאל: חורבן ירושלים ודיכוי המרד، אותו מקור، עמ' ٨٠.

(2) בן ברוך، ברוריה، בימי יוון ורומא، היסטוריה לכיתה ו'، (ישראל ١٩٩٦)، עמ' ١٤٣ـ١٤٤.

(3) בן ברוך، ברוריה، עמ' ١٤٢.

٣- انضم بعض المتشددين لمعسكر المتمردين لأسباب دينية، فقد ذكروا أن هدف روما هو تحدى الرب وسلطانه المطلق على العالم. ومن ثم فإن الخضوع لسلطة روما هو بمثابة عبادة أجنبية.

٤- انضم بعض الفقراء ممن لم يجدوا لديهم ما يخسرونه. فقد اصطدموا بالأغنياء الذين كانوا بمثابة المحتل. إذا كان التمرد بالنسبة لهم بمثابة إحداث ثورة اجتماعية تغير وجه الحياة الصعبة التي يحيونها"[١].

وعن علاقات هذه الفئات تستعين باروريا بما أورده التلمود "מסכת גיטין" عن طبيعة هذه العلاقة حيث يقول: "

- كانت مخزن المؤن تحت إمرة ثلاثة من أثرياء القدس، وكانت هذه المخازن بإمكانها إعالة كل مواطني المدينة لسنوات طوال.
- زعم المعتدلون من بين محاربي المدينة أن اليهود لن يستطيعوا الانتصار على الرومان، ولذلك يجب عليهم مسالمتهم.
- أما المتشددون الذين أرادوا دحض هذه الآمال في مسالمة الرومان، فقد قاموا بحرق مخازن الطعام"[٢].

- **أعمال هذه الجماعات:**

تستثنى باروريا المعتدلين من هذه الجماعات حيث تقول: "لم ينجح المعتدلون في إخماد نيران التمرد".

تلقى باروريا باللائمة على المتمردين في فشل التمرد، حيث تعتبر أن التفكك والانفلات الأمني والحروب الأهلية التي ميزت تحركاتهم هاتى ما أدت لفشل تمردهم، فتقول: "في الوقت الذي فتح فيه فسباسيان مناطق واسعة في فلسطين ساد القدس توتراً شديداً. إن المدينة التي أصبحت الملاذ الأخير للمتمردين وعلى رأسهم المتشددون، قد زعموا أن القيادة المعتدلة هاتى ما أدى لسقوط الجليل والجولان بأيدي الرومان. وبدأ معظمهم يفضل الاستسلام للرومان. ومن هذا المنطلق اندلعت حروب أهلية طاحنة داخل القدس، وبدأ المتشددون في قتل قادة القدس، وأسر آخرين بدون أي سند قانوني، بل ووصل الأمر لحد إصدار الأحكام بالإعدام وتنفيذها. ووصلت الأمور بعد ذلك حداً أن

---

(1) בן ברוך، ברוריה، בימי יוון ורומא ، אותו מקור، עמ'١٤٣ .

(2)בן ברוך، ברוריה، בימי יוון ורומא ، אותו מקור، עמ'١٤٦ .

سيطر المتشددون على المعبد وتحصنوا به . بدأ المتشددون بعد ذلك في تنفيذ مذبحة بشعة وجهت لمواطني المدينة وقادتها . وقد طالت هذه المذبحة الكاهن الأكبر عننيا وأحد قادة التمرد المدعو يوسف بن جوريون . ومن هنا تأخر الرومان في حصار المدينة انتظاراً لدور المتشددين الفاعل لصالحهم في تصفية المدينة وإنهاك قواها قبل الهجوم "[1] .

" وحينما انتحر نيرون في روما وحدث ما يشبه فتنة داخلية وصراع على الحكم ، استشعر المتمردون أن تلك علامة من السماء تبشر بزوال الرومان ، وتأخر الهجوم على المدينة ، لكن مواطني المدينة لم يستغلوا ذلك في الإعداد للخطوة التالية . لقد كان كثير من المواطنين قد أخذه الحماس المسيحاني وآمن بالخلاص الآتي قريباً . ولذلك اهتم كثيرون بالتخلص من أعدائهم من اليهود الذين يعرقلون الخلاص بأعمالهم (طبقاً لمعتقدهم) . هكذا أدى توقف الرومان لارتفاع وتيرة الحرب الأهلية . والحقيقة أن الأمل في التصدي للقوات الرومانية لم يعد قائماً ، فالحرب الأهلية قد أدت لكارثة "[2] .

" من هنا كان من المعتدلين من فهم أن هذه الحرب الأهلية قد قضت على آمال إنجاح التمرد ، لذا يجب عليه ترك المدينة ، وقد كان من هؤلاء الرباني يوحنان بن زكاى "[3] .

- **لماذا قررت الانتحار؟**

تروى باروريا قصة الانتحار في القلعة نقلاً عن يوسيفوس قائلة : " في عام ٧٣ م وصل عدد السيكاريم في القلعة إلى ألف رجل وامرأة وطفل ، وحينما هاجم الرومان القلعة ، وفشلت محاولات المحاصرين في صد الهجوم بشتى الطرق ، أيقن رجال القلعة أنه لا أمل ، فخطب فيهم قائدهم اليعيزر بن يائير قائلاً : لقد أخذنا على عاتقنا ألا نستعبد وألا يكون لنا سيد سوى الرب ، لقد كنا أول من تصدى لهم وسوف نكون آخر من يتصدى لهم . غداً سنسقط في يد الرومان ، ولكن بأيدينا أن نموت أبطالاً . لنقتل نساءنا قبل أن يتدنسن ، ونقتل أطفالنا قبل أن يستعبدوا ، ثم يقتل كل منا أخاه ، وبذلك نأخذ حريتنا معنا إلى قبورنا ، وقبل أن نموت نحرق الحصن ، الأملاك ، الأموال ، المعدات والمؤن "[4] .

---

(1) בן ברוך ، ברוריה، בימי יוון ורומא ، אותו מקור ، עמ'١٤٥ .

(2) בן ברוך ، ברוריה، אותו מקור ועמוד .

(3) בן ברוך ، ברוריה، בימי יוון ורומא ، אותו מקור ، עמ'١٤٧ .

(4) בן ברוך ، ברוריה، בימי יוון ורומא ، אותו מקור ، עמ'١٤٨ .

قراءة في أعمال مؤرخينا حول قصة الماسادا:

أولاً: بشأن مهاجمة يوسيفوس:

هاجم زئيف يعبتس في مواضع مختلفة من عمله، وأسماه بالفاسد الذي أنقذ نفسه من الموت، باع نفسه لأعداء شعبه ووطنه.

كما يتهمه زئيف سفرائي بأنه خائن رفض المقاومة في الجليل فأدى لسقوطها. كما هاجمه بشأن قصة المخبأ واتهمه كذلك بالخائن.

كذلك هاجمه دانيال شفارتس، فيرفض ما ادعاه يوسيفوس من أن حكومة التمرد كانت من المتشددين والفقراء. كما اعترض على ما أورده يوسيفوس عن يوحنان من جيوش حلب وافترض أنها مجرد مزاعم نتيجة العداء الذي استحكم بينهما.

أما أوريئيل ربابورت فقد هاجم يوسيفوس كثيراً فقد انتقده فيما أورده من أحداث بدءاً من قصة فلوروس، حيث قال إن يوسيفوس يحاول أن يقنع قارئيه بأن اليهود غير مسئولين عما حدث. كما يرفض ربابورت حديث أجريبا ويعتبره حديث يوسيفوس وليس حديث أجريبا، وأن هذا الحديث لا يعكس سوى وجهة نظر يوسيفوس. كما يرفض ما أورده يوسيفوس حول قصة المخبأ.

ولأن يوسيفوس هو المصدر الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه، فيبدو أنهم كانوا ينتظرون له أية سقطة.

أما بارورِيا بن باروخ فلم تهاجم يوسيفوس؛ ذلك لأنها تعرف الفئة التي توجه إليها الحديث؛ إنه كتاب تعليمي موجه لطلاب يجب دفعهم للافتخار بالماضي اليهودي، ولذلك كان من الصعب أن تنتقد يوسيفوس وهو المصدر الوحيد لتاريخ اليهود فيما يخص هذه القصة.

ثانياً: بشأن هوية المتمردين:

يتفق كل من زئيف يعبتس، زئيف سفرائي، دانيال شفارتس وأوريئيل ربابورت حول هوية الجماعات المشاركة في التمرد. أما باروريا بن باروخ فهي تختلف بشأن المتمردين وتقول إن جموع اليهود قد انضمت للمتمردين ثقة فيهم وفيما سيحققونه جراء ذلك من حرية سياسية ودينية، وأنهم أحرقوا مخازن المؤن لدحض آمال الخانعين من اليهود في مسالمة الرومان، وهو ما يمكن تفسيره بدس السم في العسل، وتشكيل هوية الأجيال المتعلمة وتربيتها على الفخر بهؤلاء المتمردين من أجل حريتهم وحرية بلادهم.

ثالثاً: بشأن أعمال التمرد:

يتفق كل من زئيف يعبتس، زئيف سفرائي، دانيال شفارتس وأوريئيل ربابورت حول أعمال المتمردين، من السيطرة على الكهانة وتدنيس المعبد، وطلب هذه الجماعات لمساندة قوات أجنبية في وجه اليهود، ورفض الاتحاد في وجه الرومان، واستغلال الدين ستار لأعمالهم، واندلاع حروب أهلية طاحنة. أما بارووريا بن باروخ فهي تدافع عن المتمردين وتقول إن المتمردين استشعروا أن صراعات روما هاتي علامة من السماء على زوال الرومان. وأن مواطني المدينة وليس المتردون هم من لم يستغلوا هذه الفرصة. كما أن عمليات القتل وسفك الدماء كانت موجهة من المؤمنين بالمسيحانية تجاه أولئك الذين يعرقلون قدومه.

رابعاً: الانتحار الجماعي:

يتفق كل من زئيف يعبتس، زئيف سفرائي، دانيال شفارتس وأوريئيل ربابورت حول حادثة الانتحار، "لقد فضلوا الموت في مشهد بطولي شجاع على الاستسلام" وإن اختلف ربابورت؛ حيث شكك في حدوثها لأن الحفائر لم تثبت ذلك ثم عاد وافترض حدوثها لأن الانتحار كان أمراً شائعاً في هذه الفترة. أما بارووريا بن باروخ نقلت القصة عن يوسيفوس بدون أية اعتراضات. وهو أمر نجده طبيعي فهي تكتب لطلاب المدارس لتشكل هويتهم وترسخ في أذهانهم حب الوطن والدفاع عنه.

الماسادا ودولة إسرائيل:

لقد تم أسطرة تاريخ رواية قلعة الماسادا هي تم تدميرها على يد الجيش الإمبراطوري الروماني عام ٧٣ ميلادية. وتروى الأسطورة كما تقدم للتلاميذ الإسرائيليين في الكتب المدرسية المقررة أن هذه الجماعة من المناضلين اليهود تسلقت قلعة الماسادا، فارين من القدس بعد تدميرها على يد الرومان، وهناك تحصنوا بالقلعة، وقاوموا الحصار الروماني، ولما شارفوا على الهزيمة اختاروا الانتحار الجماعي بدلا من الاستسلام أمام الرومان، والتحول إلى عبيد.

يقول الباحث الاجتماعي نحمان بن يهودا معبراً عن كيفية نقل القصة وأثر ذلك في وجدان الأجيال اليهودية "أنا أعرف ماذا جرى هناك؛ تعلمت في المدرسة، في الجيش - تسلقت إلى أعلى الماسادا أثناء خدمتي - عرفت عن جماعة من المناضلين الفارين من القدس، بعد تدميرها على يد الجيش الإمبراطوري الروماني عام ٧٠م، إلى الماسادا. هناك، خاض

المناضلون معركتهم الأخيرة ضد ذلك الجيش، وعندما أوشك الرومان على احتلال القلعة، اختار المناضلون اليهود الأبطال الانتحار الجماعي بدلاً من الاستسلام أمام الرومان، والتحول إلى عبيد، أو الموت ميتة فظيعة وغريبة (في حلبة المصارعة، مثلاً). فكيف يقول البعض إن المناضلين اليهود كانوا في الواقع جماعة من القتلة المنفرين؟ "

لم يكن هذا مريحاً بالنسبة لي، ولكني بعد أن قرأت القصة، اكتشفت أنهم كانوا على حق، بينما كنت على ضلال. وإذا أردت التعبير عن الأمر بلهجة عاطفية، فلنقل إنني أشعر بالخديعة والاستغلال. حاولت في ذهني إعادة بناء الطريقة التي حصلت فيها على معلومات عن الماسادا في سنوات تكويني وانخراطي في المجتمع الاسرئيلى. لقد حصلت على معرفة لم تكن خاطئة فحسب، بل كانت شديدة التحيز أيضاً. وهذا ما يستحق التأمل، لم تكن الماسادا مجرد حكاية تروى، بل زودت هوية جيلي من اليهود الإسرائيليين بعنصر هام من عناصر تعريف هويتنا اليهودية والإسرائيلية. ولكن ماذا أفعل بعدما اكتشفت أن عنصراً رئيسياً من عناصر هويتي يقوم على الزيف والتحريف؟[(١)].

لقد تبينت أن السجل الأساسي، الثقافي، الفكري والسياسي في إسرائيل لا يدور حول مستقبل البلد أو حاضره، بل حول تفسير وبناء ما يُرى كماض له، وما قد تتركه صياغات معينة من أثر على الحاضر والمستقبل. واكتشفت خلال بحثي أيضاً بضع حقائق مدهشة منها: أن الاعتراض على تحويل الماسادا إلى أسطورة فد جرى من قبل، وبكثير من الضجيج في بعض الأحيان، ولكن دون فائدة تذكر. كما لاحظت كيف جرى تحويل الماسادا من رمز لأيديولوجيا قومية مركزية إلى معلم من المعالم السياحية التي تستخدم الأسطورة لتحقيق منافع اقتصادية رخيصة. ومع ذلك علينا أن نرى في تحويل رمز الماسادا إشارة واضحة إلى عملية تغيير رئيسية وقعت في المجتمع الإسرائيلي "[(٢)].

لقد أصبحت الماسادا رمزاً بطولياً أو "الوقفة الأخيرة" كما يطلق عليها رئيس هيئة الأركان والسياسي الإسرائيلي المعروف موشى ديان، يقول "يمكننا أن نشير اليوم إلى حقيقة واحدة فقط، لقد أصبحت الماسادا في نظر الشعب اليهودي رمزاً للبطولة والحرية، أصبحت رمزاً يقول لهم: قاتلوا حتى الموت ولا تستسلموا، اختاروا الموت بدلاً من العبودية وفقدان الحرية".

---

(1) بن يهودا، نحمان: نقد الصهيونية، ص٢٠٥؛ خضر، محسن: هدم أسطورتين صهيونيتين: الترانسفير والماسادا
www.alwatan.com.htm

(2) بن يهودا، نحمان: نقد الصهيونية، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

إن استخدام الأساطير - كما يرى نحمان - "يخلق واقعا جديدا تكون فيه الأسطورة منارة لتحقيق الذات، لم تكن الجماعة الهاربة إلى قلعة الماسادا سوى مجموعة من القتلة، ولم تجر معارك لمدة ثلاث سنوات حولها، بل ما بين شهر وشهرين، بل لم تجر معارك حولها كما يقول فلافيوس باستثناء فرض الحصار، ولا يوجد دلالة على وقوع معارك بين اليهود والرومان خلال الحصار القصير، كما لم يقتل جميع المحاصرين وعددهم ٩٦٧ داخل الماسادا بل بقي منهم سبعة أحياء لقد وضع ٦٩٠ من عصابة القتلة حدا لحياتهم داخل الماسادا على أيدي بعضهم البعض، وعندما بلغ الرومان القمة ودخلوا القلعة لم يجدوا سوى الصمت أن الماسادا التي تمت أسطرتها في الوعي الجمعي اليهودي أصبحت رمزا على الصمود والمقاومة، وساهمت في بلورة الهوية الفردية والجمعية الجديدة لأجيال من اليهود الإسرائيليين خلال ثلاثة عقود من الأربعينيات حتى الستينيات. هذه الأسطورة الكاذبة نجحت في أن تكون وسيلة للدمج والتوحيد داخل المجتمع الإسرائيلي"(١).

ويكشف نحمان أن برنارد لويس - المفكر الأميركي المعروف، والمؤرخ الفرنسي بيير ميذال كشفا زيف هذه الأسطورة من قبل، وكشفا أن توظيف أكذوبة قلعة الماسادا كان مقصودا لإضفاء الشرعية على استخدام إسرائيل للعنف، وخاصة أنها انتشرت إلى خارج إسرائيل لدى النخبة في العالم الغربي(٢).

يقول العالم اليهودي داني رابينوفيش بالجامعة العبرية "إن تنشئة الأطفال اليهود على أساطير الروح القومية البطولية هي بمثابة إعطائهم حليبا مسمما"(٣).

لقد سقط علينا مؤرخ صهيوني معاصر يدعى الجنرال ييغال يادين ليجري حفريات أثرية في هذه الصخرة وليرسم بعد ذلك خرائط و مخططات تصور كيف كانت؟.. ثم بنى في ضوء هذه الخرائط بعض البيوت والمرافق. لقد حول الماسادا إلى أسطورة تضم تفصيلات تبدو بسيطة ومحايدة ولكنها تخدم هوى صانعيها أحاطها بالصوفية وجعلها رمزا للشعب الذي يفضل الانتحار على الاستسلام أو الذوبان في الغير، وتروج إسرائيل لهذه الأسطورة فتقوم أسلحة الجيش الإسرائيلي بترديد يمين الولاء على قمة ماسادا ويقسم الجنود أن الماسادا لن تسقط ثانية وتدخل زيارة الماسادا في برنامج زيارات الزعماء الأجانب الذين

(1) بن يهودا، نحمان: نقد الصهيونية، ص ٢١٣.

(2) بن يهودا، نحمان: نقد الصهيونية، ص٢١٤

(3) خضر، محسن: هدم أسطورتين صهيونيتين: الترانسفير والماسادا www.alwatan.com.htm

يـزورون إسـرائيل و قد قامت إسرائيل في عام ١٩٦٩م بإعادة دفن المتحرين في الماسادا وفق مراسم الدفن اليهودية إمعانا في تعميق جذور هذه الأسطورة في الوجدان اليهودي؛ أسطورة الـشعب الـذي يفـضل الانتحار على الاندماج و التعايش مع الغير حتى لا يفقد الخصائص الـتي حباه الله بها ليبقى شعب الله المختار. وماسادا لم تكن سوى قلعة واحدة ضمن ثلاث قـلاع أخـرى كانـت تـشكل القـلاع الأخيرة التي التجأ إليها اليهود وكان الهجوم الروماني علـيها جميعا بالتتالـي فسقطت القلعة الأولى (هيروديون) دون مقاومة، واستسلمت الثانية (مكاريـوس) بعـد أن وعـدهم الرومان بالسلام والأمان ، ولم يتم الانتحار الجماعي كما تقـول المـصادر الـيهودية. إلا في الماسـادا فخلدوها و اعتبروها إحدى الأمثولات المضيئة في الـتاريخ الـيهودي بينما غيبوا القلعتين السابقتين في أعماق النسيان. إن المصدر الوحيد لهذه الأسـطورة المـشكوك فـيها والمطعـون في حـدوثها أصلا كتابات المؤرخ اليهودي يوسيفوس فلافيوس (٣٨ـ١٠٠) بعد الميلاد وقد استندت الصهيونية إلى روايته باعتبارها مصدرا وحيدا لخلق أسطورة ومن ثم عقيدة ماسادا. وقد كتبت الباحثة اليهودية ويبسي روز مارين في ١٤ /٨/ ١٩٧٣ في جـريدة (جـويش بوست) دراسة طويلة ختمتها بقولها: "إن الماسادا محض خـرافة وأسـطورة ، وأنـه لا يمكن التدليل على سلامة اكتشافات الجنرال يادين الأثرية التي تستند إليها هذه القصة"[1].

(1) إلياس، منى: الأصوليون اليهود بين أساطير التوراة والعلم المعاصر، ص.. . . . . .

توظيف المصطلح والنص دينيًا

(توظيف المصطلح في مخطوط ספר הרזים بالجنيزا القاهرية)

أ.د. نازك إبراهيم عبد الفتاح (*)

يثار للآن جدل حول ترجمة مسمى كتاب ספר הרזים إلى " كتاب الأسرار " بدعوى أن רזים تعني " النحفاء والضعفاء " وأنه لو كان الأصل العبري يقصد "الأسرار" لجاء بالكلمة רזיות .

ويدور هذا الجدال على شبكة الإنترنت في باب الشكاوى حيث يعرب أحدهم عن تذمره لورود إشارة ـ هي في نظره غير صحيحة ـ في تهويده (أغنية رقيقة تغري الطفل بالنوم). فهناك فقرة تتحدث عن اللعنة קללה في كتاب ספר הרזים والذي أطلق عليه المتذمر كتاب "السحر والرقية" حيث توضع راس جرو خلف منزل أحد لمنعه من النوم . وقد علل تذمره بأن اليهودية لا تؤمن بالسحر والشعوذة. وبناء على ذلك فهو يدحض ترجمة مسمى الكتاب إلى " كتاب الأسرار " بل يفضل تسميته بكتاب النحفاء والضعفاء .

ولكي نقطع أمرا بهذا الشأن يجدر بنا أن نفحص الترجمتين من المنظور اللغوي רזים: جمع רז وهو مصطلح يعني في عصر العهد القديم "السر، الأحجية، الشيء الغامض" וכל רז לא אנס לך (دانيال ٤/ ٦) "ولا يعسر عليك سر" . واستمر في معناه الذي يدل على الأسرار والخفايا في عصر التلمود ומגלין לו רזי תורה(אבות ו / ב) "ويكشفون أسرار التوراة" ، مرورا بالعصر الوسيط في قولهم רזין ד רזין "سر عميق" ، وظل في هذا المعنى حتى العصر الحديث . وفي كل عصر من عصور العبرية ظل يرادف السر الغامض والمحجوب .

ووفقا للقواعد النحوية فإن רזים هي جمع רָזֶה ويحلل بأنه صفة تطلق على النحيل، النحيف، الهزيل، الضعيف من الفعل רָזָה "نحل، هزل" مقابلا للفعل العربي "رذي" .

ومجمل القول إننا إذا سلمنا بتصحيح اسم الكتاب إلى רזיות فهو اسم مشتق من רז" ومرادف لـ סודיות المشتق من סוד"، وكلاهما يعني "سرى" ، فيكون الاسم المشتق هو "سرية" ؛ أي يكون صحيح ترجمة مسمى الكتاب أصلا "كتاب السرية" . ومن هنا يحسم المنظور اللغوي صحة ترجمة الكتاب إلى "كتاب الأسرار" .

(*) أستاذ دكتور ـ كلية الآداب ـ جامعة عين شمس .

وفيما يتعلق بنسبة " كتاب الأسرار " هناك كسرتان من مخطوطين إحداهما كسرة من مخطوطة آدلر (٤/ ٢٧٥٠) من مجموعة آدلر، نيويورك كتب في أولها "هذا كتاب أسرار الحكمة الذي انكشف لآدم من قبل الملاك رازيئيل في السنة الثلاثمائة من حياة يرد بن مهليلئيل بن قينان بن إينوش بن شيت بن آدم " .

والأخرى كسرة من مخطوطة أوكسفورد (18/30 . C . Heb . Ms) (كتب في أولها "هذا كتاب من كتاب الأسرار الذي أعطي إلى نوح بن ليمخ بن متوشالح بن حنوخ بن يرد ابن مهليلئيل بن قينان بن إينوش بن شيت بن آدم من قبل رازيئيل الملاك في عام مجيئه إلى الفلك قبل أن يدخله" .

وقد أعطى " كتاب الأسرار " إلى سيدنا آدم حين توسل إلى الرب بعد أن عصاه وأكل من ثمرة " شجرة المعرفة " وفهم الرب وعرف أن آدم أخطأ فغرس في قلبه الصلاة والتوسلات في تضرع وبكاء . فوفقا لما ورد في אוצר מדרשים (ص ص ٤٠٠ : ٤٠٢ ") أنه بعد ثلاثة أيام من توسل آدم جاء إليه الملاك رازيئيل الذي يسكن عند النهر الخارج من جنة عدن وفي يده كتاب " وقال له يا آدم لماذا تحزن وقد أستجيب صلواتك وتوسلاتك وجئت لأجعلك حكيما في أقوال "الكتاب المقدس" فتعرف ما يحدث حتى يوم وفاتك فمن التزم بأقوال "الكتاب المقدس" وعمل به من أبنائك وأحفادك في طهارة من الجسد والروح يمكن أن يفهم ويعرف ما إذا كانت ستحل مجاعة أو يحل جفاف أو تهطل الأمطار أو يكثر المحصول أو يقل أو يتحكم الأشرار في العالم، هل سينتشر الجراد، هل ستنشب الحروب هل يتحكم الموت في بني آدم، هل سيحل القضاء و القدر من السماء ... الخ " .

" وما إن سمع آدم هذا الكلام حتى سقط مرتعدا فقال له الملاك رازيئيل " قم ولا تخف وخذ هذا الكتاب من يدي، اعرفه و اعقله وأبلغه لمن يحظى به ويكون من نصيبه" . وما إن أخذ آدم الكتاب حتى إشتعلت النار على شاطئ النهر وصعد ملاك وسط النار إلى السماء وعندئذ أدرك آدم أنه ملاك الرب وأنه من قبل الملك القدوس" .

وتعلم سيدنا آدم من هذا الكتاب الحكمة والأزمنة والبروج وتعلم أسماء الأرض وأسماء السماوات وأيضا أسماء الشمس والقمر .

ووفقا لـ (אוצר המדרשים ص ٤٠٠) فإن الكتاب المسمى بسفر نوح ينقسم إلى ثلاثة أقسام يتناول أولها العقاقير ويشتمل الثاني على صلاة سيدنا آدم ﷺ بعد أن طرد من جنة عدن حيث أعطاه الملاك رازيئيل كتابا فيه الحكمة والأزمنة والبروج (فلك) وأمورًا خفية

مستورة، أما الثالث فهو ספר הרזים " كتاب الأسرار " وهو الذي منحه الملاك رازيئيل إلى سيدنا نوح ﷺ وتعلم منه صنع الفلك وكيفية الخلاص من الطوفان . وعند موته أعطاه إلى ابنه سام الذي منحه بدوره إلى أبنائه حتى وصل إلى سيدنا سليمان .

" فبعد فساد الأرض في أيام نوح بدأت " الأرواح الشريرة" تسكن بني آدم فتضللهم وتحيد بهم عن الصراط المستقيم فحلت بهم الأمراض وأصابتهم البلية، فتوسل سيدنا نوح إلى الرب وصلى له وابتهل فمنحه الملاك رازيئيل هذا الكتاب" .

فمن هذا الكتاب المنقوش على حجر من الياقوت الأزرق تعلم سيدنا نوح ﷺ صنع الفلك من خشب السرو الذي احتمى فيه هو وزوجه ومن صلح من أبنائه . وحين تفهم ﷺ معجزات هذا الكتاب سرت فيه روح الحكمة والإدراك والمعرفة وقال " مبارك الرب الذي وهب حكمته للذين يهابونه ومبارك سلطانه على الإنسان في مخافته ينقذ نفوس الورعين الذين يحتمون في ظله، وهو الذي يمن على عبيده بالعقل والمعرفة " .

وقد تعلم سيدنا نوح ﷺ من هذا الكتاب صنع المعجزات (פלאים) وأسرار الحكمة ومصطلحات الفهم والإدراك وأفكار التواضع والخنوع وأسرار الحكمة لبحث الدرجات العلا والسماوات السبع، وملاحظة " البروج " (מזלות) وملاحظة مسلك الشمس وشرح مسلك القمر، ولمعرفة سبل الدب الأكبر (עש) (فلك)، والجوزاء (כסיל) كوكبة الجبار (فلك) والكيمياء، وقول أسماء حكام كل سماء ومهامهم وبماذا يفيدون كل شيء، وأسماء خدامهم وماذا يراق لهم (يسكب لتقديسهم)، وفي أي فصل تسمع لهم لعمل أي غرض للمتطهرين المقربين إليهم، وليعرف منه قصة الموت وقصة الحياة، ليدرك الخبيث من الطيب، لمعرفة وقت الميلاد ووقت الموت، ووقت الوباء ووقت الشفاء، لتفسير الأحلام والرؤى، لإثارة الحرب وقمعها، للتحكم في الأرواح والمصائب وإرسالها فتذهب كالعبيد، للنظر إلى رياح الأرض الأربعة، للتحكم في صوت الرعد، للحديث عن قصة البرق . . . .

وكعادة اليهود في تأصيل ميراثهم وتاريخهم يرجعون تسليم نوح الكتاب إلى ابنه سام كميراث والذي سلمه بدوره إلى سيدنا إبراهيم ﷺ (مع ملاحظة تخطي الأجيال السابقة عليه) واختار سيدنا إبراهيم (وفقا لأقوالهم) أن يورثه إلى اسحق واسحق إلى يعقوب وهكذا حتى انكشف إلى سيدنا سليمان الذي عرف بالتفقه في أمور الأسرار وبرجاحة العقل والتحكم في الأرواح والسيطرة على الشياطين التي تصول وتجول في أرجاء العالم بإذن الله تعالى فينسبون إليه إفكا وافتراء أنه كان ضليعا في الفنون السحرية، بينما يدرأ الذكر الحكيم عنه هذه الشبهة .

﴿ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَـٰنُ وَلَـٰكِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ كَفَرُوا۟ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ ﴾ (سورة البقرة آية ١٠٢) وجاء في تفسير الجلالين " كانت الشياطين دفنت السحر تحت كرسي سليمان لما نزع ملكه أو كانت الشياطين تسترق السمع وتضم إليه أكاذيب وتلقيه إلى الكهنة فيدونونه وفشا ذلك وشاع أن الجن تعلم الغيب فجمع سليمان الكتب ودفنها ولما مات دلت الشياطين عليها الناس فاستخرجوها فوجدوا فيها السحر فقالوا إنما ملككم بهذا فتعلموه فرفضوه كتب أنبيائهم . قال تعالى تبرئة لسليمان وردا على اليهود في قولهم انظروا إلى محمد يذكر سليمان في الأنبياء وما كان إلا ساحرا "وما كفر سليمان" أي لم يعمل السحر لأنه كفر ولكن "الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر" ويعلمونهم "ما أنزل على الملكين " أي ألهماه من السحر ببابل (بلد في سواد العراق)" هاروت وماروت " بدل أو عطف ببيان للملكين قال ابن عباس "هما ساحران كانا يعلمان السحر وقيل" ملكان انزلا لتعليمه ابتلاء من الله للناس . وما يعلمان من أحد حتى يقولا (له نصحا) إنما نحن فتنة بلية من الله إلى الناس ليمتحنهم بتعليمه فمن تعلمه كفر ومن تركه فهو مؤمن .

فكيف ينحدر " كتاب الأسرار " من مستوى كتاب أعطي إلى سيدنا آدم ﷺ أو إلى سيدنا نوح ﷺ أو نسب إلى سيدنا سليمان ﷺ بالكشف (انكشف له) إلى مستوى كتاب ذي طابع سحري • فإذا نظرنا إلى نسخة " كتاب الأسرار " الذي حققه ونشره (מרדכי מרגליות، ירושלים، תשכ״ו) أدركنا انه تجميع لكسرات من مخطوطات مبعثرة في أرجاء الجنيزا تسربت إلى مكتبات في جميع أنحاء العالم . فكيف نثبت أنه هو ذاته الذي أوحي إلى آدم أو نوح أو كشف لسليمان (عليهم جميعا السلام) .

فمن وجهة نظري إن هذه الكسرات كانت من كتيبات تناولت موضوعات سحرية ، وقد تبعثرت مثلها مثل نصوص مخطوطات ووثائق الجنيزا • فإننا نجد ورقتين أو وريقتين كانتا في الأصل متتابعتين انتهى بهما الحال في ركنين مختلفين من أركان العالم بل نجد أن كتب الوصفات السحرية قد مزقت عن عمد (عادة من أعلى إلى أسفل حيث مزقت كل ورقة إلى شقتين أو ثلاث أو أكثر و تبعثرت هذه القطع في الجنيزا) (Gideon Bohak, Genizah Fragments, 2005) .

فماذا كان السبب من وراء تمزيق هذه الكتب ، هل هو من قبيل التمويه والتعمية عن أن اليهود السابقين قد اشتغلوا وانشغلوا بالأمور السحرية فيمحون أي أثر يسجل ذلك ، يمزقون الأوراق لكي لا يقدروا على إبادتها عملا بعادة حظر التخلص من أية ورقة في الجنيزا .

وجدير بالذكر أيضا أن مخطوطات النصوص السحرية تكون عادة مجهولة المؤلف، رغم أن صياغتها توحي بأن هناك مؤلفا صاغها في شكل أدبي يستقي العادات والتقاليد السحرية من جذورها في الدوائر التي تنقل بدورها التقاليد الباطنية في اليهودية في عصورها القديمة وعصر الإسلام المبكر. وقد يرجع ذلك إلى خزي كاتب النص السحري أو ناسخه عند نقل هذه الصيغ الفعالة القوية أو خوفه من ارتباط اسمه بمعرفة محظورة محرمة أو مدمرة.

ونظرا لتصنيف الباحثين "كتاب الأسرار" بأنه كتاب سحر فلا مناص من النظر إليه باعتباره نصا يختص بالسحر اليهودي وقد تداولته الأيدي. (-Geoffry W. Dennis (Encyclopedia Mythtica, P.2004 حتى أخفي في طيات الجنيزا كقطع ممزقة وكسرات متفرقة، ثم جمع في هيئة كتاب يتضمن نصا سحريا يرجع إلى العصور القديمة ويثبت التقارير القديمة للسحر اليهودي التي تنطوي على عبادة الملائكة والشياطين بالإضافة إلى عبادة "يهوه" و أيضا يعطي تعاليم وإرشادات في هذا الشأن بوصف الصلوات والأضحيات التي تقدم إلى القوى الصغرى (ملائكة المرتبة الرابعة) و كيفية صنع المعجزات.

ومن ثم يصير من الحتمي والضروري أن نشير في هذا المقام إلى أن النصوص السحرية الواردة في الجنيزا القاهرية كانت تعكس الظواهر الاجتماعية والثقافية والحضارية، وتبعث في الوقت ذاته على إثارة الفتنة في النفوس، لكنها بأية حال تعد بالنسبة للمؤرخين في العصر الوسيط مصدرا وثائقيا أصليا مهماً.

تفيد دراسة النصوص السحرية في البحث عن أصل الإنسان وعاداته ومعتقداته (أنثروبولوجيا). فقد سعى متخصصون كمثل James Frazer, E.B. Tylor إلى الفصل مابين محاولة استخدام القوى الخارقة للطبيعة لأهداف شخصية عن الدين "الحقيقي"، وأيضا إلى الفصل مابين الدين "المتحضر والدين "البدائي" (,Michael D. Swartz (Magic All Its Own,.

ولاشك أن النصوص السحرية رغم ما يكتنفها من غموض وسلبية فإن دراستها تميط اللثام عن الحد الفاصل بين الصلاة وبين "التعزيم" مثلا، بين طبيعة أداء الطقوس وبين "التلبس" النفسي والاجتماعي، كما تلقي الضوء على مشكلات واقعية ملموسة عند طوائف اليهود في العصر الوسيط.

وتساهم دراسة النصوص السحرية في تأمل اليهودية، فإن أساليب تدوينها تشبه إلى حد بعيد تلك الأساليب المدونة في نصوص عن العرافة، والكهنة والرجم بالغيب، والتنبؤ -

والتي تزيد عليها بتلك الخاصية بوصف الأدوية والعلاج السري، إن دراسة الكتب السحرية والتمائم السحرية تساهم في الكشف نفسياً عن التفاعلات التي تضطرم في نفوس تلك الطوائف اليهودية، كما تساهم اجتماعيا في رسم صورة عن الشخصية اليهودية، ليس فقط عند تلك الفئة المعوزة أو فاقدة الأمل بل أيضا عند فئة لها مكانتها الاجتماعية والسياسية .

وقد كان الباحثون السابقون ينظرون بازدراء إلى دراسة كسرات الجنيزا الخاصة بالسحر، الكيمياء، العرافة، الكهانة، والرجم بالغيب بل ويحطون من قدرها وأهميتها حتى تم نشر "كتاب الأسرار" على يد (مارجاليوت) " فبدأ الاهتمام بهذه النصوص السحرية حيث كرست جهود الباحثين في الثمانينيات والتسعينيات لفحص وتمحيص كسرات الجنيزا التي تتعلق بعلوم السحر والتنجيم على سبيل المثال: **Joseph Naveh and Michael Swartz Shaul Shaked and Peter Schaefer** .

مضمون كتاب الأسرار الحالي:

و يتضمن سبعة فصول يتناول كل منها الحديث عن إحدى السماوات السبع وموجز القول فيها كالآتي :

أولا: السماء الأولى הרקיע הראשון

وبها الشمس و السبعة كراسي معدة هناك و عليها سبعة حراس يجلسون و يستمعون لبني آدم و يقومون على تذكيرهم بالمعجزات .

ثانيا: السماء الثانية הרקיע השני

وفيها الصقيع و مصادر الثلج ومصادر البرد وملائكة النار، وملائكة الرعدة (الرجفة) وأرواح الرهبة وأرواح الخوف، هذه السماء الثانية ملأ بالخوف لأن في وسطها ملائكة تعمل جموعا، وعليها رؤساء وحكام، وبها اثنتا عشرة درجة وعلى كل درجة تقف ملائكة بعظمتها تسمع لعمل بني آدم - إلى كل من يتقرب إليها في طهارة .

ثالثا: السماء الثالثة הרקיע השלישי

وهي ملأ بمصادر الضباب ومنها تخرج الرياح وفي وسطها معاقل الرعد والبرد، وبها ثلاثة رؤساء يجلسون على كراسيهم، وهم ولباسهم في هيئة نار وهيئة الكراسي كالنار تلمع كالذهب وهم كالنار وصوتهم مثل دوي الرعد، يتحكمون في ملائكة النار التي أعينها مثل قنوات الشمس وتهيمن على دائرة البروج (גלגל המזלות)، لها أجنحة تطير، وصهيل

فمهـا كالأحـصنة، مرآها كالمشاعل تتحدث وترتعد، تزأر، تحلق في كل اتجاه وتطير في كل منعطف .

رابعا : السماء الرابعة הרקיע הרביעי

وهـي ممـتدة في اتجـاه الريح و تقف على أعمدة نار، مرفوعة على أكاليل اللهيب وملأ بأسـرار العظمـة، و فـيها ملائكة خفيفة الحركة تندفع راكضة ركضا، وبها سبعة أنهار من النار والماء، وعليها تقف ملائكة بلا عدد .

خامسا : السماء الخامسة הרקיע החמישי

وهـي مـرفوعة و عالـية جـدا، في منظـرها جـلال، وفيها سحب المجد، وملأ بملائكة التفاخـر (المباهاة) تتنقل في وسطها في خوف وذعر، ركضها مثل هياج البحر، ومن تنفسها يخرج البرق ولها أجنحة من النار مغطاة بأكاليل من نار، ومن وجوهها تلمع السماء . وهي معينة على شهور السنة الاثني عشر وتفهم ما يكون في كل شهر .

سادسا : السماء السادسة הרקיע הששי

كـنوزها مـلأ بالعـسل، وفـيها مكـان لأرواح الـورعين، يحيط بها الضوء والنار وفيها عـشرات الآلاف مـن الملائكـة تقـف في خوف ورجفة وعلى رأس كل منها إكليل من نار، ملائكة مخلوقة من اللهب وتشتعل كالنار .

سابعا : السماء السابعة הרקיע השביעי

وكلها نور . ومن نورها يلمع الكون وبها كرسي " العظمة " وبها خزائن الحياة وخزائن الـنفوس . وبها ملائكة أعينها كأشعة البرق تمجد في خوف الجالس فوق كرسي العرش لأنه وحـده يجلـس في ملجـأ قدسـه يـتحدث في صدق ويحكم بالعدل، وأمامه كتب نار مفتوحة وأمامـه أنهـار نـار، لكـنه خفي عن الأعين، لا يحيى من يراه، صورته خفية ولا تخفي عليه صورة أحد .

وفـى طـيات الحـديث عن السماوات السبع يشتمل "كتاب الأسرار" أيضا على سرد مجمـوعة هائلـة من " الطلبات " و كيفية الاستعانة بسبل "التعزيم " لنيل الاستجابة لها . فعلى سبيل المثال لا الحصر :

" إن أردت أن تغرس حب رجل في قلب امرأة، أن تجعل رجلا فقيرا "

يتـزوج مـن امرأة غنية : خذ صفحتين (معدنتين رقيقتين) من النحاس " واكتب عليها أسماء هؤلاء الملائكة من الجانبين واسم الرجل واسم المرأة " .

" وقل : أتوسل إليكن وأناشدكن أيتها الملائكة التي تهيمن على " بروج "

" أبناء آدم وحواء أن تفعلن كرغبتي فتقربن برج فلان بن فلان " إلى المرأة فلانة بنت فلانة فتعجب به ولا تسمحن لها بان تكون لغيره "

" وضع صحيفة في أتون النار والأخرى في بركة مياه تطهر المرأة، "

" وافعل ذلك في التاسع والعشرين من الشهر عند اكتمال القمر والنور "

" وامتنع أنت عن كل امرأة ثلاثة أيام وعن الخمر واللحم " .

" إن أردت أن تفعل شيئا للعلاج : قف في الساعة الأولى والثانية "

" من الليل وخذ بيدك " المر " و" اللبان " وهو موضوع على جمرات النار "

" لأجل الملاك المهيمن الأول الذي يدعى أورفنيئيل " واذكر أسماء "

الاثنين وسبعين ملاك الذين يخدمون أمامه سبع مرات وقل هكذا "

" إني أنا فلان بن فلان أطلب من لدنك أن تنجح على يدي علاج فلان بن فلان، وكل ما تطلب يتماثل للشفاء سواء بالكتابة أو بالسؤال "

" وطهر نفسك من النجس وطهر نفسك من أية نية سيئة وعندئذ تنجح "

" إن أردت أن تعالج ألم الصداع النصفي خذ زهم (مادة ذهنية) "

" ثور أسود واكتب عليه أسماء هذه الملائكة في طهارة وضعة في وعاء "

" من الفضة على موضع الألم . وامتنع عن اللحم والخمر والمرأة الحائض "

" وكل كما هو نجس " .

" إن أردت أن ترى الشمس في الليل تطهر ثلاثة أسابيع "

" من كل مأكل ومشرب ونجاسة، وقف في هزيع من الليل ثلاث "

" ساعات وتغطى بأثواب بيضاء واذكر اسم الشمس وأسماء الملائكة "

" اللاتي تدرنها في الليلة الحادية والعشرين وقل : استحلفكن "

" أيتها الملائكة المحلقة في جو السماء بمن يرى ولا يرى، بالملك "

" الذي يكشف كل الخبايا الأسرار . . . الذي يقلب الظلام الدامس إلى "

" صبح، ويضيء الليل كاليوم، وتكشف له كل الأسرار واضحة "

" كالشمس ولا يعجز عن شيء . باسم الملك القدوس الذي يسيطر على "
" البروج والشمس والقمر يسجدان أمامه واستحلفكن أيتها الملائكة "
" إن تريني هذه المعجزة الكبرى، فإني أريد أن أرى الشمس في عظمتها "
" ولا يغيب عني شيء من الأسرار . . . وعند انتهائك تسمع صوت رعد "
" من الشمال وترى برقا يخرج من وتضاء الأرض كلها . . وحين ترى ذلك "
" تسجد وتصلى "
" إن أردت أن تعرف وتفهم وتتنبأ بما يحدث في تلك السنة خذ قرطاسا "
" وقنينة وضع فيها زيت الناردين (سنبل الطيب)، واكتب على القرطاس ما تريد "
" وألقه في القنينة، وقف إزاء الشمس وقت شروقها، وقل : استحلفك "
" أيتها الشمس التي تضيء الأرض باسم الملائكة اللاتي تفهمن وتصغين إلى "
" فطنة وغموض رجال العلم أن تجيئي (أيتها الشمس) طلبي وتعرفيني "
" ماذا يكون في تلك السنة ولاتخفي عني أمراً . وتقسم هذا القسم "
" ثلاثة أيام ثلاث مرات، وفي المرة الثالثة تنظر إلى الزيت فترى كل "
" شيء صاعدا على وجهه ما يحدث في تلك السنة . وبعد ذلك تأخذ "
" الزيت وتسكبه لاسم الملائكة . وتخفي بقية ما هو مكتوب في الحائط "
" وتفعل كل ذلك في طهارة فتفلح " .
" إن أردت أن تدفع أحصنة للركض (بدون قوتها) فلا تخور قواها في "
" سباقها وتكون خفيفة كالريح ولا تسبقها رجل أي رازيئيل حيوان وتكون "
" ممتازة في سباقها خذ صحيفة من معدن الفضة واكتب عليها أسماء "
" الأحصنة وأسماء الملائكة وأسماء رؤسائهم وقل : استحلفكن "
" وأناشدكن يا ملائكة الركض التي تجري بين الكواكب أن تشجعن "
" وتبعثن الجرأة في أحصنة سباق فلان وفارسه الذي يجعلها تجري "
" فلا يرهق ولا يفشل فتجرى خفيفة كالنسر ولا يقف أمامها أي حيوان "
" ولا يضرها أي سحر وشعوذة . . . وخذ هذه الصفيحة واخفها في السباق الذي تريد أن تفوز فيه " .

وحيث إن الهدف من هذا البحث هو دراسة المصطلحات و مدلولها اللغوي والمدلول

الذي تم إضفاؤه لصبغها بالصبغة الدينية أسوق بعضا من هذه المصطلحات الواردة في ספר הרזים " كتاب الأسرار " على سبيل المثال لا الحصر ·

* גולם " جولم " :

يعتقد القباليون أن للأبجدية العبرية (٢٢حرف) خواصا سحرية .

فإذا رتبت بطريقة معينة أحدثت آثاراً سحرية متنوعة · و على سبيل المثال صنع גולם " الجولم " و فكرته كالآتي : (Gershom Scholem, p . 158)

بعد تلاوة صلوات معينة وصيام أيام معينة كان اليهود يصنعون "شكلا بشريا" من الصلصال أو الطين و ينطقون عليه اسم إله Shem hamphoras " إله الإعجاز " ، تبعث فيه الحياة بواسطة نقش الكلمة السحرية (אמת) بمعنى " الحقيقة " على جبينه . إنه لا يستطيع الكلام ، لكنه يفهم جيدا ما يقال أو ما يؤمر به ، و يطلقون عليه " الجولم " ويستخدمونه كخادم يقوم بجميع الأعمال المنزلية ، ويجب ألا يترك المنزل و على جبينه مكتوب (אמת۔ الحقيقة) ويكسب كل يوم وزنا ، ويصير أقوى من أي فرد في البيت بصرف النظر عن كيف بدأ صغيرا ، وخوفا منه يمحون الحرف الأول (א) فلا يبقى سوى (מת= ميت) وعندئذ ينهار جبينه ، لكن الصلصال انهار وسقط على اليهودي فسحقه .

ولا شك أن فكرة " الجولم " كبشر مخلوق بواسطة الفنون السحرية ترمز إلى تنافس القوة المبدعة للإنسان مع القوى الخلاقة للرب عند خلقه آدم من طين · وسواء جاءت هذه القوة عن طريق المنافسة والمحاكاة أو عن طريق التحدي والخصومة فكلاهما يعد منافياً للعقيدة اليهودية الموحدة .

ومن المنظور اللغوي هناك رابطة اشتقاقية بين آدم אדם الإنسان المخلوق بواسطة الله سبحانه وتعالى وبين الأرض אדמה ، رغم عدم بيان ذلك في قصة الخليقة في سفر التكوين ، لكنها رابطة اشتقاقية برزت في التعليق التلمودي على سفر التكوين – آدم مخلوق من الأرض אדמה وإلى الأرض يعود – نفس الرب منحه الحياة والكلام .

أما مصطلح " الجولم " فيعني في عبرية عصر العهد القديم " الجنين " (مزامير ١٣٩/ ١٦) . وفي العصر الحديث زاد على " الجنين" بمعاني تشير إلى اليرقة "الشرنقة" .

وإلى أية مادة هلامية لا شكل لها ، بل ويوصف به (مجازا) الجاهل والأحمق . وفيما بين هذين العصرين يشير المصطلح في عبرية عصر التلمود إلى إناء لم يكتمل صنعه وإلى جسد

الإنسان بلا روح שהעמידו גולם (בראשית רבה יד/ י) ومجازا أيضا إلي الجاهل والأحمق שבעה דברים בגולם (אבות ה/ ל) بينما تبني في عبرية العصر الوسيط مفهوم الشكل البشري المصنوع من الصلصال أو الطين ونفخت فيه نسمة الحياة بواسطة أسماء مقدسة والتعزيم والتعويذ .

ونظرا لأن " الجولم " يعني أصلا في عبرية عصر العصر القديم عدم الاكتمال وعدم التمام كما أنه يشير في عبرية عصر التلمود إلى غلي جسد الإنسان بلا روح فهذا يعني أن البشر لا يمكن أن يخلقوا شيئا مكافئا لتمام خلق الله (سبحانه وجلت قدرته) .

* **דבוק " تلبس " :**

وجذره ينتمي إلى عبرية عصر العهد القديم (דבק بمعنى التصق) يقابل العربية دبق أما الفعل في وزن الشدة דיבק فصار يعني في عصر التلمود ربط، وثق " ومنه اشتق الاسم דיבוק الذي كان يعني في نفس العصر ربط ارتباط وصل " ثم تطور معناه في العصر الوسيط ليشير إلى الروح الشريرة، غير الراضية لرجل متوفى دارت ـ وفقا للمعتقد الشعبي اليهودي ـ وتلبست جسد إنسان . وهذا المعنى يراد ف معنى גלגול في العصر الوسيط وهو مصطلح يرمز أيضا إلى روح الميت التي تتناسخ ـ وفقا أيضا للمعتقدات اليهودية ـ وتدخل جسم إنسان آخر أو بهيمة .

وفكرة גלגול تشير إلى التقمص ـ فوفقا للفكر اليهودي تتجول الروح لعدة سنوات حتى تطهر وتسكن العالم الأخر . وعند الوفاة قد تصبح روح الشخص إما روحا غاضبة أو روحا مسالمة فمثلا عواطف كمثل الحب الذي تكتنف الغيرة أو الكراهية تولد روح خطيرة جدا ـ روح غير المتزوج رجلا أو امرأة أو روح رجل قتل في حادثة تكون قلقة منزعجة مشوشة تواجه صعوبة في الدخول إلى العالم الآخر . وأتصور إن هذه هي التي تعود فتلبس جسد شخص حي .

ورغم أن مصطلح גלגול وارد في العهد القديم (في صيغة الجمع) فإن معناه يشير إلى الأشياء التي لا شكل لها ومرادفا للأوثان و الأصنام، بينما يشير (المفرد) في عصر التلمود إلى "الدحرجة والدوران و التنقل " גלגול ביצתה (ירושלים، סוטה، טז/ ג).

* **כישוף "سحر" :**

يشير مصطلح " السحر في العهد القديم إلى عمليات السحر عامة، و ترد في سياق واحد مع مصطلحات أخرى تنتمي إلى مجال الفعل السحري كالعرافة (קסום) والتنجيم والتنبؤ נחוש وكلها أعمال تحتسب كفرا، بل وتدخل في نطاق عبادة الأوثان " لا تدع

ساحرة تعيش " (خروج ٢٢/١٨)، فيبدو أن السحر كان مهنة المرأة عامة وهي مهنة مرتبطة بالزنا والبغاء (ملوك ثاني ٩/ ٢٢).

وفي عصر التلمود اعتبر "السحر" مرادفا للوثنية وإنكار الألوهية، غير أن الحكماء لم يتمكنوا من اجتثاثه بل وفسروه في المصادر نفسها كأعمال احتيال وتلاعب وخداع. فللمصطلح אחיזת עיניים معنيان :

١ـ صنيع تعجل ولؤم أو خداع مخطط.

٢ـ عمل سحري يتمايز عن السحر العادي بأنه لا يحدث تغيرا في الواقع.

و في أدب العصر الوسيط استخدمت للسحر مسميات أخرى كمثل معالجة الأعراض المرضية סגולות والفأل والتغلب والتذبذب רפפות حيث اختلط في الأذهان التمييز بين السحر و بين مجالات أخرى كالعلاج، ففي المؤلفات الخاصة بتعاليم علاج الأمراض بأسلوب العلاج الشعبي يطلبون مساعدة الملائكة و الشياطين لطرد المرض مثلما ورد في التلمود (אינציקלופדיה יהודית עמ' ١٠٩٠).

خاتمة

- أكاد أخلص بأن "كتاب الأسرار" هذا إنما هو تجميع لكسرات متفرقة و قطع ممزقة أخفيت وسط مخطوطات الجنيزا في شتى أنحاء العالم . و كان تمزيقها (من أعلى إلى أسفل) و إخفاؤها و بعثرتها دليلا على محاولة درء اليهود عن أنفسهم اشتغالهم وانشغالهم بالسحر لكنهم بالطبع لم يشاءا إبادتها كعادتهم في حفظ كل ورقة تتعلق بهم في الجنيزا . ومن ثم أشك في أن هذه الكسرات المجمعة من مخطوطات سحرية هي نفسها تلك المنسوبة إلى سيدنا الكريم آدم أو سيدنا نوح أو سيدنا سليمان (عليهم جميعا السلام).
- فبالإضافة إلى تفصيل ذكر فنون السحر و الشعوذة فإن دراستها لغويا تشير إلى أن مدلول جل مصلحاتها ينتمي إلى المدلول في عبرية العصر الوسيط، كما يسلك أسلوب كتابتها أسلوب كتابات الأدباء في العصر الوسيط فمثلا .
- الاستعانة بمفهوم المفردات حسبما ورد في عصر عبرية العصر الوسيط גחלי (גחלת جمر) תושבחה (תשבחה مدح) גלגל המזלות (دائرة البروج) צנור (سبيل التأثير) סתומות (أمور غامضة) שר (كناية عن رجل ذي مكانة).
- الاستعانة ببعض مفردات العربية كمثل לבונה (لبان) מור (مر).
- الاستعانة بنهاية الجمع في الآرامية (ـין) געשין رعدة، מתרעשין رجفة، מתעטפין يكتسون أو يتضاءلون.
- الاستعانة بالترادف ()אימה، יראה) (خوف)، להב، להט وأيضا להב ، אש في معنى اللهب و الحرارة الشديدة • כבוד، הדר (في معنى المجد والعظمة)، געש ، רעש (ارتعد). עטה ، כסה (غطى)، נעלמה ، נסתרה (أخفى) • אופל ، חושך (ظلام).

كما لوحظ ورود صيغ تنتمي إلى عصر التلمود كمثل صيغة المصدر اللامي לידע (לדעת معرفة).

- وجدير بالذكر أنه بمقارنة خط هذه الكسرات مع مخطوطات العصر الوسيط أجد أنه يماثل الخط السفرادي.

مراجع مختارة

١) تفسير الجلالين، تقديم د. عبد الحي الفرماوي، القاهرة ١٩٩٩

2) ר מדרשים، נאסף ונערך ע"י דוד איזענשטיין، חלק (ב)، ללא תאריך .

3) ציקלופדיה יהודית .

4)רדכי מרגליות، ספר הרזים، ירושלים، תשכ"ז .

5) dechai Margalioth, Sefer Harazim, Jerusalem, 1966 .

6) Geoffry W. Dennis, Encyclopedia Mythtica, p. 2004 .

7) Gershom G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, New York, 1941 .

8) Gideon Bohak, Genizah Fragments, 2005 .

9) Michael D. Swartz, A Magic All Its Own, The Newsletter of The Association for Jewish Studies, 2000 .

توظيف النصوص الدينية
في الخطاب السياسي للحاخامات اليهود المتطرفين

أ.د منى ناظم الدبوسي(*)

تشهد إسرائيل منذ الثلث الأخير من القرن الماضي زيادة مطردة في نمو القوى الدينية المتطرفة حتى باتت تشكل قوة فاعلة ومؤثرة في الداخل، كما تشكل على نحو خاص خطورة على قضايا السلام والأمن في المنطقة العربية.

ويمكننا حصر خطورة الأحزاب والجماعات الدينية المتطرفة في النقاط التالية:

* إنه يغلب على الخطاب الصادر عن الأحزاب والجماعات والأحزاب الدينية في إسرائيل سمة التطرف يتساوى في ذلك علاقتهم بالآخر اليهودي الخارج عن نطاق جماعتهم، والآخر بوجه عام ثم العربي وإن كانت تتخذ مواقف أشد عداوة وقسوة مع الأخير.
* إن الفتاوى والأحكام التي يصدرها حاخامات الأحزاب والجماعات وكل ما يتعلق بحياة أتباعهم تأتي مُشَبَّعَةً بعبارات ومصطلحات دينية ترجع في أصولها إلى مواقف وأحقاب موغلة في القدم ثم يتم توظيفها وفقا لأهداف تبعد عن تلك الأصول كل البعد، الأمر الذي يضفي على الفتاوى الجديدة قدسية دينية خاصة.
* إن أتباع هذه القوى الدينية المتطرفة يأتمرون بأمر حاخاماتهم ويطيعونهم طاعة عمياء وينظرون إلى فتواهم وأقوالهم على أنها أوامر منزلة توجب التنفيذ دون مناقشة.
* إن المشهد السياسي في إسرائيل يكشف أنه على الرغم مما تبديه الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة من رفض لبعض ما يصدر عن تلك الأحزاب والجماعات الدينية من فتاوى ومواقف متشددة فإنها في ذات الوقت تجيد توظيف كل ما يصدر عنها لتحقيق أهدافها ومطامعها في المنطقة.
* إن الخريطة السياسية في إسرائيل تشير إلى أن التيارات الدينية واليمينية المتطرفة أيضا في زيادة مستمرة وهو ما أثبتته الانتخابات الأخيرة.

(*) أستاذ بكلية الآداب ـ جامعة عين شمس.

من هنا تأتي أهمية الكشف عن كيفية توظيف حاخامات الجماعات والأحزاب الدينية في إسرائيل للنصوص والمصطلحات الدينية فيما تصدره من فتاوى وأحكام وهو ما نعني به في هذا الدراسة، وفيها نعرض لبعض نماذج لهذا التوظيف على محورين يعني أولهما بتوظيف رموز دينية وطقسية، أما الآخر فيعني بتوظيف النصوص الدينية.

أولا: توظيف رموز دينية وطقسية:

١- المزا:

شهدت انتخابات الكنيست الأخيرة في إسرائيل[1] ـ والتي تحمل الكنيست السابعة عشرة ـ منافسة شديدة بين الأحزاب على اختلاف توجهاتها لكسب صوت الناخب الإسرائيلي، وربما ترجع أحد أسباب إلى ما شهدته الساحة السياسية في إسرائيل من انشقاق رئيس الوزراء آنذاك أرئيل شارون ومؤيدوه عن حزب "الليكود" وأسسوا حزب "كديما" وما تبع ذلك من تذبذب بعض من شرائح الناخب الإسرائيلي بين التمسك بالقديم أو الانتقال إلى الجديد، الأمر الذي أدي بدوره إلى تحول الحملات الانتخابية إلى حرب شرسة بين الأحزاب على اختلاف توجهاتها وانتماءاتها.

وفي هذه الأجواء المشحونة، أعلن الرابي عوفديا يوسف[2] الزعيم الروحي لحزب

1ـ تم إجراء هذه الانتخابات في التاسع والعشرين من شهر مارس ٢٠٠٦، وبدأت الدعاية الانتخابية في نوفمبر ٢٠٠٥ وكان الحزب يشعر بالقلق خشية انصراف الناخبين إلا أنه احتفظ بمقاعده الإحدى عشر التي كان عليها في الكنيست السادسة عشرة ـ واحتل المرتبة الرابعة بعد كل من كديما وعفودا وإسرائيل بيتينو.

2ـ عوفديا يوسيف من مواليد العراق (١٩٢٠)، شغل منصب رئيس المحكمة الدينية في القاهرة فيما بين ١٩٤٧ـ١٩٥٠. هاجر إلى إسرائيل واستطاع أن يجذب إليه العديد من اليهود الشرقيين ـ الذين يُعرفون بـ "سفارديم" ـ متدينين وغير متدينين خاصة بعد أن أصبح أملا في خلاصهم من وضعهم الهامشي في الدولة، لذلك فهو يسعى سعيا حسيسا إلى التأكيد على الهوية السفاردية الدينية في مواجهة الهوية الدينية والعلمانية الأشكنازية ـ أي التي يعتنق مبادئها اليهود من أصول أوروبية ـ. أسس عوفديا يوسف حزب شاس مع تلميذه أرئيل درعي معتمدا في ذلك على يهود المغرب على نحو خاص وغيرهم السفارديم الفقراء. يسعى الحاخام عوفديا وحزبه لإحياء التراث الديني وفقا للرؤية السفاردية وهو ما يتم التعبير عنه اختصارا بجملة "عودة التاج إلى مكانه الصحيح" التي أصبحت شعارا لحزب شاس.

شـاس[1] الديني عن بداية حملة الحزب الانتخابية قائلا : "سوف نحارب كل ما هو في الأمام وكل ما هو في الخلف إن حزب شاس هو وحده عضادة الحكومة الانتخابية . "[2]

في الجملـة الأولى يعلـن عـوفديا يوسـف في سخرية تحديه لحزب "كديما" الذي أسسه رئـيس الـوزراء الـسابق أريئـيل شـارون وتولى أيهود أولمرت، قيادته من بعده واتخذ له هذا الاسـم الـذي يعـني في العـبرية (קדימה قدما ـ إلى الأمام)، ثم يستكمل دعايته الانتخابية مستندا إلى تقليد ديني في اليهودية فيشبه حزب شاس بأنه "مزوزا الحكومة" .

وكـي نـدرك مـا هو المقصود بهذا التشبيه، وكيف وظف عوفديا هذا المفهوم في دعايته الانتخابـية للحـزب نعـرف الـ "مـزوزا ـ מזוזה"[3] بإيجاز بأنها لفيفة من الجلد أو الورق

1ـ شـاس : حـزب اليهود الشرقيين ـ السفارديم ـ المتدينين، أسس في مارس عام ١٩٨٣ منشقا عن حزب "أجـودت يسرائيل" الديني المتشدد على أثر غضب المتدينين الشرقيين المتشددين بسبب عدم تمثيلهم في مجلـس علماء التوراة جاء ذلك تحت قيادة الحاخام عوفديا يوسف وتلميذه أريئيل درعي. دخل الحزب في ائـتلافات حكومـية عديـدة واستطاع أن يستفيد بأكثر قدر ممكن من وجوده في الحكومة بتركيزه على الـوزارات الخدمية وخاصة التعليم والأديان والداخلية يسعى حزب شاس دائما إلى التقرب من الفقراء بـتقديم المـساعدات المالية وخدمات أخرى لجلبهم إليه، حصل في الانتخابات الأخيرة (١٧) على ١١ صوتا.

2 ـhofesh.org.il. www.

3 - مـزوزا מזוזה: لفـيفة من الجلد مكتوب عليها أجزاء من صلوات "شماع ـ שמע" وهي الجملة التي تقـول "اسمـع يا إسرائيل الرب إلهنا إله واحد . . " الواردة في سفر التثنية (٦ / ٤ -٩) وكذلك الفقرة الـواردة في (١١ / ١٣ – ٢١) والـتي تـبدأ بجملـة "فـإذا سمعـتم لوصاياي . . "، وهي تشكل جوهر التوحـيد في الـيهودية. يـتم تعليق هـذه الـنصوص علـى قائمة الباب اليمني التي تفصل ما بين العتبة وعارضـة الباب العليا وهو الجزء الذي التي أطلق عليه كلمة مزوزا (مزوزا מזוזה وتجمع مزوزوت ـ מזוזות). ووفقا لرواية سفر الخروج (١٢/ ١ـ١٤) ورد أول ذكر لكلمة مزوزوت ـ في الخطاب الذي وجهـه الـرب (يهـوه) لكـل من موسى وهارون بأن يأمرا بني إسرائيل المقيمين في مصر والذين يتأهبون للخـروج مـنها بـذبح شـاة ويأخـذون من دمه ويضعونه علامة "على القائمتين ـ شتي مزوزوت שתי מזוזות ـ والعتـبة العلـيا في الـبيوت التي يأكلونها فيه" والهدف من وضع هذه العلامة من الدم ـ وفقا لنص السفر ـ "أن يكون لكم الدم علامة على البيوت التي أنتم فيها فأرى الدم وأعبر عنكم. فلا يكون عليكم ضربة للهلاك حين أضرب أرض مصر. ويكون لكم هذا اليوم تذكارا فتعيدونه عيدا للرب"

وقـد أضفت الطقوس اليهودية قدسية على المزوزا تضاهي قدسية طقوس الصلوات. وعلى الرغم مـن أن المـزوزا لا تعـد من الفرائض الدينية الملزمة لليهودي إلا أن تركها يشكل عاراً ونوعًا من الإهانة علـى مـن يتركهـا (מנוחה לב' ע"א). ويقـضي طقـس المـزوزاه (סוכה، ג' ע"א) بوضـعها على كل موضع سكني له أربعة أركان، ويتسع استخدامها أحيانا فتُعَلّق على أبواب المعابد والمخازن والمتاجـر=

مكتوب عليها الفقرات ٦/ ٤ـ٩ و١١/١٣ـ٢١ من سفر التثنية التي تشكل جوهر ديانة التوحيد في اليهودية، ثم يتم تغليف هذه اللفيفة وتثبيتها في الجزء الأيمن من عضادة الباب ـ وهو الجزء الذي يُعرف في العبرية بـ مزوزاه מזוזה ـ سواء كان باب منزل خاص أو معبد أو مدرسة أو مخزن، وغيرها من أبواب ومداخل. والهدف من وضع المزوزا في هذا الموضع هو التبرك بها عند الدخول والخروج.

وبهذا التوظيف السياسي لتقليد (مزوزا ـ מזוזה) والقول بأن حزب شاس هو "عضادة الحكومة" أخرج الحاخام عوفديا يوسف المفهوم من سياقه الديني إلى سياق سياسي بهدف حث الناخب الإسرائيلي على انتخاب قائمة حزب شاس موحيا له أن حزب شاس هو خير من يمثله، فهو عضادة الحكومة والجزء المبارك فيها.

= كما توضع على مداخل المدن والأفنية وحظائر الحيوانات (יומא ז، י"א)، بل وتُعلَّق أيضا على أبواب الحمامات والمراحيض (دائرة المعارف العبرية مجلد ٢٤ عمود ٨٩٨). وقد تعددت الطرق التي يتم بها اللفيفة المدون عليها فقرات سفر الخروج سالفة الذكر. والشكل الشائع لها هو أن يتم وضعها في أنبوبة مستطيلة من الفضة أو معدن مطلي بفضة أو من الخشب أو الخزف أو العاج وتُزيَّن من أعلى برؤوس حيوانات كالأسد أو الظبي أو ورود ونباتات أو أنواع بعينها من أشجار الفاكهة خاصة التمر والعنب، كما تزين أحيانا برموز دينية كلوحي الشريعة أو نجمة داود.. وغيرها، ولمزيد من المحافظة عليها توضع هذه الأنبوبة أحيانا في جراب من الجلد أو القطيفة.

حاولت بعض النصوص الدينية إيجاد تفسير لاتباع تقليد المزوزا، فرأت بعض فقرات من الأسفار الخارجية أنه جاء لتذكر بوجود الرب (يهوه) والخير الذي صنعه لشعبه(وذلك وفقا لما ورد في رسالة أريسطياس فقرة ١٥٥ – ١٧١، وكذلك في كتابه الأثريات ٤، ٨، ١٣ ليوسف بن متتيا المعروف بيوسيفوس)، أما التلمود فقد عني بالتأكيد على أهمية اتباع هذا الطقس مشيرا إلى خطورة تجاوزه (שבת לב، ע"א، פסיכתא קי"ג، ע"א)، ويرى حكماؤه أن المزوزا وسيلة مهمة لحث اليهودي على لمس الوصية بطريقة مباشرة ودائمة (מנחה לג، ע"א) ذلك أنه يضع يده عليها عند دخوله وخروجه، كما ورد في التلمود أيضا أن المزوزا تحفظ المرء وتحميه من المخاطر وكل ما يهدد حياته (السابق לד ע"ב، ירושלמי، פיאה א، א). وفي العصور الوسطى ساد الاعتقاد أن المزوزا تحمي أهل البيت من الشر فكانوا أحيانا ما يكتبون اسم صاحب البيت على المزوزا مصحوبا بكتابة الحروف الشين والدال والياء (ש.ד.י) وهي كنية ليهوه إله بني إسرائيل وتعني (قوي) وكان يصاحب ذلك كتابة أسماء بعض الملائكة، وقد نظر بعض الربانيين اليهود إلى هذا التقليد الأخير على أنه نوع من السحر ومنهم موسى بن ميمون الذي إلى عارضه بشدة إلا أن هذا الاعتقاد ظل منتشراً وقد ساد بطريقة بارزة بين أتباع بعض الشرائع الباطنية.

٢- التفلين:

اعتاد الحاخام عوفديا يوسف على شن هجوم على جميع الأحزاب دينية كانت أم علمانية، ذلك أن حزب "شاس" في رأيه هو وحده الممثل لليهودية والمهيأ لقيادة دولة إسرائيل.

في إحدى الموعظة الدينية خصص عوفديا هجوما على حزب المفدال الديني فأشار إلى أعضائه بأنهم: "أولئك الذين يرتدون قبعات مسروجة ويخدمون في الجيش الإسرائيلي ويسخرون من تلامذة المدارس الدينية ويشوشون أفكارهم."

وقال الرابي عوفديا أن "مَن يوصف بأنه آثم وشرير ليس هو ذلك الذي يدنس السبت أو يرتكب خطأ، بل هو عضو حزب المفدال الذي يضع اثنين من "التفلين ـ תפלין" على رأسه أي تفلين الرابي راشي وتفلين الرابي تام."

وردا على الحملة التي يشنها المفدال ـ وغيره من أحزاب أخرى ـ لإجبار طلبة المدارس الدينية على أداء الخدمة العسكرية الإجبارية أسوة بغيرهم، قال عوفديا: "إن من يسيء الظن في شباب المدارس الدينية ويصفهم بأنهم طفيليين ولا يسهمون في بناء الدولة، هو شخص أحمق وزنديق ويحل دمه". ثم تهكم على ذلك بقوله "ألا يدرك ـ من يقول هذا ـ أن هؤلاء التلاميذ هم أمن يحافظون على بقاء العالم، ذلك أنه قد ورد ـ في أسفار العهد القديم ـ (إن كنت لم أجعل عهدي مع الليل والنهار وفرائض السماوات والأرض)، وأعني أنه بغير التوراة ودارسيها ما كان الوجود قد استمر لحظة واحدة، هل يترك طالب المدارس الدينية كل هذا ويذهب للجيش؟ ماذا يفعل في الجيش؟ إن من يفكر بهذه الطريقة هو امرئ آثم ذو أفكار شريرة حتى لو وضع تفلين على رأسه وصلى، لا يحتاج إلى صلاته أحد، إن مَن يفكرون بهذه الطرقة هم أناس ذوو أفكار منحرفة وكافرة، هم لا يؤمنون أن الشريعة اليهودية هي التي تقيم الكون."

في الخطاب السابق، وظف الحاخام عوفديا يوسف تقليدا دينيا آخر في خطابه الديني توظيف سياسيا، إلى جانب أنه دعم حديثه بنص ديني من العهد القديم.

فقد سخر الحاخام عوفديا من أتباع حزب "المفدال" مشبها إياهم بـ "من يضع اثنين

من التفلين على رأسه" وللوقوف على مقصد الحاخام عوفديا نعرف "التفلين"[1] اختصارا بأنها علبتان صغيرتان من الجلد ـ تسمى الواحدة منها "تفيلا" ـ تتضمنان فقرات من سفري الخروج والتثنية مكتوبة على رق أو ورق وهذه الفقرات هي: ١) جزء ق د ش: خروج ١٣/ ١ـ١٠، ٢) جزء خروج ١١ـ١٦، ٣) جزء ش م ع تثنية ٦/ ٤ـ٩ و٤) جزء ش م و ع تثنية ١٣ـ٢١. توضع "التفلين" عند الصلاة كتقليد أساسي جاء إتباعا حرفيا للفقرة ٦/ ٨ من سفر التثنية التي تقول "واربطها علامة على يدك ولتكن عصابة على عينيك" لذلك يتم ربط إحدى التفلين على الذراع الأيسر والأخرى على الرأس، وهو تقليد قديم أضفي على "التفلين" قدسية خاصة تلي قدسية التوراة.

تتكون "تفيلا" اليد من صندوق واحد صغير به جميع النصوص سالفة الذكر مدونة على لفيفة واحدة، أما "تفيلا" الرأس فتتكون من صندوق صغير يضم أربع علب صغيرة في كل منها رق مكتوب عليه فقرة واحدة من الفقرات سالفة الذكر. وقد ظهرت عدة اختلافات فيما يتعلق بالنصوص المتضمنة في "تفيلا" الرأس من حيث مضمون هذه النصوص وطريقة ترتيبها داخل الصندوق.

فيما يتعلق بالمضمون، كانت "تفيلا" الرأس تضم فقرات أخرى من التوراة إلى جانب الفقرات سالفة الذكر مثل نص الوصايا العشرة وفقا لنصها الوارد في سفر التثنية (٥/ ٦ـ١٧)، والجزء الذي يتحدث عن أهداب شال الصلاة ـ "التصيتصيت" ציצית ـ الواردة في سفر العدد (١٥/ ٣٧ـ٤١)، إلا أنه أصبح من المستقر عليه الاكتفاء بالفقرات الأربع المتضمنة في "تفيلا" اليد.

وفيما يتعلق بنظام ترتيب النصوص داخل الصندوق، فهو أمر اختلفت عليه الطوائف اليهودية ونتج عن ذلك ظهور أكثر من نظام، إلا أن أشهر نظامين هما نظام الترتيب الذي أقره الرباني راشي[2] (القرن العاشر الميلادي) وتأتي فيه النصوص وفقا لترتيبها في أسفار

1ـ كلمة تفلين جمع على الصيغة الآرامية لكلمة تفيلا، وهي غير معروفة المصدر، وربما ترجع في أصلها لكلمة (טוטפות ـ توتافوت) الآرامية وتعني عُصابات الواردة في ترجمة أونكلوس للفقرة (٦/ ٨) من سفر التثنية التي يستند إليها هذا تقليد.

2ـ هو الرابي شموئيل بن يتسحاق من أشهر مفسري اليهود، عاش في فرنسا في غضون القرن العاشر الميلادي

التوراة وهو النظام سالف الذكر، أما النظام الآخر فهو النظام الذي أقره الرباني تام[1]، (القرن الحادي عشر الميلادي) وفيه يقدم الجزء الخاص بالتثنية (١٣ـ٢١) على جزء تثنية (٦ / ٤ـ٩).

ومن هنا يتضح أن الحاخام عوفديا يشكك في تدين المفداليين في أمرين:

أولهما: أنه يرى أن تدين أتباع حزب "المفدال" هو تدين ظاهري، ويعبر عن ذلك بالسخرية من مظهرهم الخارجي ممثلا ذلك بحرصهم على ارتداء "قبعات مسروجة" على رؤوسهم بصورة مستمرة، وليس فقط في وقت أداء الشرائع والطقوس تميزا لهم عن غيرهم، وهو ما يشكل عند الحاخام عوفديا تدينا ظاهريا.

أما الأمر الثاني: فيتمثل في أن الحاخام عوفديا يرى أن تدين "المفداليين" هو تدين غير محدد الاتجاه، ويرمز إلى ذلك بأنهم يضعون كل من "تفيلا" الرابي راشي و"تفيلا" الرابي تام على الرأس التي تختلفان في النصوص المقدسة الموضوعة فيها، مما يعني أنهم يتبعون منهجين متعارضين، فهم ـ في رأيه ـ يدعون أنهم يعملون وفقا للشرائع اليهودية، لكنهم يتركون الدرس الديني والبحث في التوراة ويذهبون لأداء الخدمة العسكرية وهو في رأي الحاخام عوفديا وحزب "شاس" أمر دنيوي يتسبب في تعطيل طلبة المدارس الدينية عن دراسة الشريعة التي تشكل عندهم الشغل الشاغل لهؤلاء الطلاب، وهو ما يشكل في رأي الحاخام عوفديا تضاربا وتناقضا بين المنهج الذي يؤمن به أتباع حزب "المفدال" ونهجهم في الحياة اليومية. الذي يشكل في رأيه تناقضًا بين المنهج والسلوك.

ولمزيد من إقناع المستمعين بكلامه، اقتبس الحاخام عوفديا فقرة من سفر أرميا (٣٣/ ٢٥) يوجه فيها الرب (يهوه) كلامه إلى بني إسرائيل عل لسان النبي بينما كانت جيوش الملك البابلي نبوخد نصر تتأهب لاقتحام القدس (حوالي ٥٩٠ ق.م)، فيتوعدهم برفض من يعصون أوامره، بينما يعدهم بإرسال رحمته على من يتبعون فرائضه حيث يقول نص الفقرة كاملا (٣٣/ ٢٥ـ٢٦):

"هكذا قال الرب إن كنت لم أجعل عهدي مع الليل والنهار وفرائض السماوات والأرض٢٦ فإني أيضا أرفض نسل يعقوب وداود عبدي فلا آخذ من نسله حكاما لنسل إبراهيم وأسحق ويعقوب لأني أرد سبيهم وأرحمهم."

1ـ الرابي تام: حفيد الرابي راشي سالف الذكر، عاش في القرن الحادي عشر الميلادي واتبع نهج جده في تفسير التوراة.

ثانيا توظيف النصوص الدينية:

١- النصوص الدينية في الانتخابات الإسرائيلية:

اعتمد حزب "شاس" في حملته الانتخابية الأخيرة على رفع شعارات دينية عديدة، كان من أبرزها جملة تقول "من للرب فإلي" التي وُضِعَت على الصفحة الرئيسية للحزب على شبكة الإنترنت كما عُلقَت كملصقات بأحجام ضَخمة على أوتوبيسات النقل العام.

وفقا لرواية سفر الخَروج وردت هذه الجملة على لسان النبي موسى ﷺ متوجها إلى جماعة "اللاويين" الذين تولوا فيما بعد الكهانة والأمور الدينية لبني إسرائيل، إذ تخبرنا الفقرات (٣٢/ ٢٠ ـ ٢٧) أنه بينما كان موسى على الجبل يتعبد إلى الرب (يهوه) تمهيدا لتلقي لوحي الشريعة، لم يطق بنو إسرائيل صبرا على غياب موسى فعبدوا العجل. وعند نزول موسى من الجبل هالة منظره بني إسرائيل وهم يرقصون ويهتفون حول العجل "فطرح لوحي الشريعة من يديه وكسرهما" وحطم العجل ثم "وقف موسى في باب المحلة وقال من للرب فإلي فاجتمع إليه جميع بني لآوى" وأمرهم بقتل كل من اشترك في هذا الجرم "ووقع من الشعب في هذا اليوم ثلاثة آلاف رجل.." حينذاك صعد موسى ثانية إلى الرب في الجبل راجيا إياه أن يغفر لبني إسرائيل هذه الخطيئة.

أما عوفديا يوسف فقد أخرج هذا النص من معناه الديني إلى معني سياسي فتوجه إلى الناخب الإسرائيلي مناشدا إياه بانتخاب قائمة "شاس" للكنيست الإسرائيلي السابع عشر، مثلما توجه موسى بها إلى جماعة اللاويين والمؤمنين من بني إسرائيل وناشدهم بتأييده في معاقبة الضالين من بني إسرائيل ممن عبدوا العجل، وأصبحت تلك الجماعة هم النواة التي اتبعت شريعة موسى، وبهذا التوظيف السياسي سعى الحاخام عوفديا يوسف إلى الإيحاء للناخب الإسرائيلي أن من ينتخب حزب شاس يكون قد أدى واجبا دينيا لأنه اختار جانب الرب، وأن أتباع شاس هم الجماعة المؤمنة التي يجب أن تؤسس الدولة، وهو الأمر الذي يحدث بعد أن يتم انتخاب قائمتها وفوزها بأكبر عدد من التمثيل داخل الكنيست.

ومما يُذكر أن الرباني عوفديا يسعى منذ أن أنشأ حزب "شاس" إلى إحياء التراث الديني وفقا للرؤية "السفاردية" ـ أي تلك التي ترجع إلى اليهود المهاجرين من الدول الشقية أو العربية ـ وهو ما يتم التعبير عنه اختصارا بجملة "عودة التاج إلى مكانه الصحيح" التي أصبحت شعارا لحزب "شاس".

٢- النصوص الدينية الظواهر والكوارث الطبيعية:

وظف الحاخامات والربانيم في إسرائيل النصوص الدينية لتفسير الظواهر والكوارث الطبيعية بناء على نصوص دينية ومقولات صوفية، وجاء ذلك على خلفية سياسية واقتصادية، كما لم يخل الأمر من التصريح بشماتة مما ترتب على تلك الكوارث من خسائر بشرية ومادية مفسرين ذلك على أنه انتقام الرب (يهوه) من كل من هم ليسوا يهودا.

فبعد الزلزال الذي حدث يوم ١١/ ٢/ ٢٠٠٤ في منطقة البحر المتوسط وشعر به سكان إسرائيل، خرج الرابي دافيد بتسري ـ كبير المتصوفة اليهود الذين يعرفون بـ "المقبليم מקובלים" ـ على أتباعه بتفسير لهذه الظاهرة قائلا: "إن الزلزال عقاب من الرب (يهوه) بسبب ارتفاع أسعار الخبز وما يعانيه الفقراء من بؤس"، واستند بتسري إلى النصوص الدينية لتوثيق تفسيره قائلا: "لقد تحدثت المصادر الدينية عن هذا، فقد قال النبي عاموس أن الزلزال يحدث في أعقاب ارتفاع سعر الغلال وهو يقصد الفترة التي نعيشها، فطوال العامين الماضيين ونحن نسيء للطبقات الفقيرة ونتخذ إجراءات اقتصادية قاسية ليست في صالحهم، كما أن هناك اتجاهًا قويًا لرفع أسعار الخبز وهو ما أدى إلى انتقام ساد جميع أنحاء العالم وعبر عن ذلك بالزلزال"، ولكي يوثق الرابي بتسري تفسيره هذا اقتبس بعض جمل من الإصحاح الثامن من سفر النبي عاموس (٤ ـ ٨) تعبر عن هذا المعنى تقول: "اسمعوا هذا أيها المتهمون الساكنين لكي تبيدوا بائسي الأرض. . . لنصغر الأيفة ونكبر الشاقل. . . أليس من أجل هذا ترتعد الأرض."(١)

ثم طالب الرابي بتسري مستمعيه بأن يستجموا هممهم ويبحثوا عما إذا كان بين جيرانهم وأقربائهم من هم في حاجة إلى مساعدة اقتصادية ليقدمونها لهم."(٢)

وفي ٣/ ١٠/ ٢٠٠٥ حدث زلزال آخر في المنطقة نفسها جاء تفسير الرابي بتسري مختلفا هذه المرة وذلك نظرا لتزامنه مع ظاهرة كسوف الشمس إلى جانب أنه وقع مع حلول ليلة رأس السنة العبرية التي تبدأ في شهر تشري ـ أكتوبر ـ فكان ذلك مناسبة لخروج الرابي بتسري على أتباعه بتفسير جديد ـ يستند فيه هذه المرة إلى الكتابات القبالية التي ينتمي الرابي بتسري إلى جماعاتها.

---

1 - النص الكامل للفقرة هو: "اسمعوا هذا أيها المتهمون الساكين لكي تبيدوا بائسي الأرض قائلين متى يمضي رأس الشهر لنبيع قمحا والسبت لنعرض حنطة لنصغر الأيفة ونكبر الشاقل ونعوج موازين الغش لنشتري الضعفاء بفضة والبائس بنعلين ونبيع نفاية القمح. . أليس من جل هذا ترتعد الأرض".

2ـ y-net: ١١/ ٢/ ٢٠٠٤.

عبر الرابي بتسري عن ذلك في تصريح لشبكة y-net الإخبارية قائلا: "إن هذا السنة سوف تكون سنة سعيدة مفعمة بالخير على إسرائيل، بينما تكون سنة على العكس تماما من ذلك على أعدائها وجيرانها".

تشهد سقوط الأمطار والثلوج بغزارة على البلاد وسيعم الخير بكثرة وينتعش الاقتصاد"، ثم خرج الرابي بتسري على أتباعه بنبوءة أخرى تستند إلى ظاهرة كسوف الشمس قائلا: "إن كسوف الشمس في بداية شهر تشري هو بالتأكيد أمر من شأنه أن يُحدث كوارث للمصريين".

وقد فسر الرابي بتسري نبوءاته هذه مستندا إلى ما ورد في كتابات الرباني أسحق لوريا ـ المعروف أيضا بآري والذي عاش في القرن السادس عشر الميلادي حيث يقول: "لو اهتزت الأرض في ليلة رأس السنة العبرية، فهذا دليل على أنها سوف تكون سنة غزيرة الأمطار وتساقط الثلوج بكثرة في أرض إسرائيل، ويتحسن الوضع الاقتصادي ويعم الخير".

واعتمادا على أقوال آري أيضا، ربط الرابي بتسري حدوث الهزة الأرضية بظاهرة كسوف الشمس ليلة رأس السنة العبرية قائلا: "إن ملك مصر سيموت في هذه السنة، وينتشر الجوع والبلاء على البلاد وعلى جميع دول الشرق وجميع البلدان التي يعبدون فيها الأوثان". وبعد أن أطلق الرباني بتسري نبوءاته، ناشد الجماهير اليهودية بكل فئاتها "التوسع في توزيع الصدقات والهبات على الفقراء لطلب الرحمة من السماء"، وطالب شعب إسرائيل "الإكثار من الصلاة في هذه الأيام العصيبة ونسيان الخلافات والاستعداد لسنة مباركة".

والغريب في الأمر أن الرابي بتسري وحاخامات يهود آخرين ربطوا ما يحدث من كوارث طبيعية في أماكن متفرقة من العالم بشعب إسرائيل ورأوا أن هذه الكوارث ما هي إلا انتقام من الرب (يهوه) ممن هم يسيئون لهم، كما لو كان العالم كله يدور في فلك إسرائيل وشعب (يهوه) المختار بما في ذلك مظاهر الطبيعة وكوارثها.

فبعد إعصار كترينا الذي حدث في الولايات المتحدة الأمريكية يوم (٣ / ٩ / ٢٠٠٥) أعلن الرابي بتسري عن تفسيره الخاص لهذه الظاهرة، فرأى أن الإعصار بمثابة انتقام الرب (يهوه) من الولايات المتحدة الأمريكية لأنها أيدت إخلاء المستوطنات التي أقامتها إسرائيل في جوش قطيف، وذلك بقوله "إن ذلك كان عقابها أن آلاف من سكانها أجبروا على إخلاء بيوتهم".

واقتفى أثره الحاخام عوبديا يوسف الذي أعلن في موعظته التي ألقاها في معبد (يحويه دعت) يوم (٧ / ٩ / ٢٠٠٥) أن الكوارث الطبيعية التي حدثت مؤخرا في الولايات المتحدة الأمريكية هي نتيجة مباشرة لما قام به بوش من تأييد لخطة فك الارتباط، وأضاف أن "هذه الكوارث الطبيعية قد تسببت في تشريد مئات الآلاف وقتل عشرات الآلاف كل هذا لأنهم لا يؤمنون بـ "الرب تبارك اسمه" ـ {وهي كنية لفظ الجلالة عند اليهود} وهي الجملة التي يتبعها اليهود بلفظ الجلالة (يهوه) الدال على إله بني إسرائيل ـ، وأضاف الحاخام عوفديا أن "الرب قد انتقم من بوش لأنه يؤيد شارون الذي أخلى مستوطنة جوش قطيف، فهنا كان خمسة عشرة ألف مطرود وهناك كان عشرة آلاف بلا مأوى، لقد أعطى الرب المبارك لبوش أجره فهو لا يغبن حق أي مخلوق، إن أعمال الرب تؤتي بثمارها فالرب حليم لكن المذنب لا يستطيع الفرار منه، فسوف تأتي اللحظة التي يتلقى فيها جزاءه "[1]

كما شارك الحاخام موردخاي إلياهو الحاخام الأكبر السابق لإسرائيل نظرائه من حاخامات متطرفين في هذا الرأي الذي يربط بين كارثة تسو نامي وقعت في جنوب شرق آسيا، وأسفرت عن وفاة مئات الآلاف من البشر وخطة فك الارتباط، واعتبرها الحاخام موردخاي إلياهو بدوره انتقاما من الرب لمن أيدوا هذه الاتفاقية. ورغبة من الحاخام موردخاي في توثيق استنتاجه هذا، بحث في الموروثات اليهودية عما يؤيد هذا فاستند في ذلك إلى فقرة من الجمارا[2] تقول إنه "عندما يغضب الرب على أمم العالم التي لا تساعد إسرائيل، وترغب في عزلنا وتتدخل في أمورنا، فإنه يصفق بكفيه فيصدر عن ذلك الزلزال".

٣- المزامير دعاء الحريديم ضد معارضيهم:

يدرج سفر المزامير في القسم الثالث من أسفار العهد القديم الذي يعرف بقسم "المكتوبات"، ويضم السفر مجموعة أشعار وصلوات وابتهالات تقال في مناسبات مختلفة، ينسب السفر لكل من داود وسليمان إلا أن الدراسات النقدية للعهد القديم أثبتت أن

---

1 ـ http:www.y-net 3\10\2005 ، و http:\\news,walla.co.il 31\1\2005

2ـ الجمارا كلمة آرامية الأصل (גמרא) تعني التكملة أو الإكمال وسميت بهذا الاسم لأن الحاخامات اليهود أكملوا بها شرح أسفار التوراة، وتبسيط واستنباط الأحكام منها، وأضافوها إلى المشنا (משנה) وهي مجموعة من الشرائع والتقاليد والروايات اليهودية المختلفة التي تم تناقلها شفاهة لقرون عديدة إلى أن دونت في نهاية القرن الثاني بعد الميلاد، وهذا العمل ينسب إلى الحاخام يهودا هناسي. ومن المشنا والجمارا يتكون التلمود.

أشعاره لا تنسب إلى مؤلف واحد كما أنها ترجع إلى فترات زمنية. قد أدخل حاخامات اليهود المترفين أشعار المزامير حلبة التوظيف السياسي للنصوص الدينية.

ففي إحدى المواعظ التي يلقيها الحاخام عوفديا يوسف مساء السبت من كل أسبوع في معبد يازديم ـ بالقدس ـ والتي تذاع عبر محطات إذاعية في بعض الدول كالمملكة المتحدة وفرنسا والمكسيك، ويتجمع لسماعها حشد من مريديه وأتباعه ـ توجه الحاخام عوفديا بدعاء الرب على يوسي ساريد ـ رئيس حزب ميريتس آنذاك والذي كان عضوا مؤثرا في لجنة التعليم في الكنيست لعدة دورات ـ ثم دعا حشد المصلين لقراءة المزمور التاسع بعد المائة الذي يتضمن دعاء على الأشرار. أما سبب ذلك فيرجع إلى أن يوسي ساريد رفض منح المدارس الدينية ـ التي تشكل مصدرا أساسيا لتفريغ (الحريديم) المتطرفين اليهود ـ وضعا خاصا في ميزانية الوزارة. وهو الأمر الذي فسره الحاخام عوفديا بأن يوسي ساريد "يضطهد المتدينين اليهود ويعمل ضدهم".

وقد رأيت أن أضمن هذه الدراسة نص المزمور موضوع الحديث كي يدرك القارئ مغزى توظيف الأحزاب والجماعات الدينية المتطرفة لهذا النص الديني توظيفا سياسيا بهدف تحقيق مكاسب سياسية والحصول على مميزات خاصة للمتطرفين الدينيين، ودفع أتباعهم علنا للسير في خطاهم، كما يثبت هذا النص، من ناحية أخرى، توظيف الأحزاب والجماعات الدينية المتطرفة للنص الديني ضد من هم خارج نطاق جماعاتهم على نحو ما أوضحنا في مقدمة هذه الدراسة.

يقول المزمور ١٠٩:

"... فَأَقِمْ أَنْتَ عليهم شرّيراً، ولْيقفْ شيطانٌ عن يمينه. إذا حوكم فليخرج مُذنباً، وصلاتُهُ فلتكن خطيَّةً. لتكن أيّامُهُ قليلةً، ووظيفتُهُ ليأخذها آخرُ. ليكن بَنوهُ أيتاماً وامرأتُهُ أرملةً. ليَتِهْ بَنوهُ تَيَهاناً، ويَستَعْطُوا. ويَلْتَمسوا خُبْزاً من خَرِبهم... لتَنقرضْ ذُرّيَّتُهُ. في الجيل القادم، لِيُمْحَ اسْمُهُمْ. لِيُذْكَرْ إثْم آبائه لَدَى الرّبِّ، ولا تُمْحَ خطِيَّةُ أمِّه. لتَكُنْ أمامَ الرَّبِّ، دائماً وليَقرِضِ من الأرضِ ذِكْرَهُمْ..."

٤- توظيف عنصري للنص الديني:

ونقف على نوع آخر من توظيف النصوص الدينية وهو ما جاء في فتوى الحاخام موشيه عميئيل تنضح بالقسوة والعنصرية رغم محاولة قائلها تغليفها بدبلوماسية.

ففي فتوى تبدو ظاهريا أن لا علاقة لها بالسياسة، كشف الحاخام موشيه عميئيل عن عنصرية الحاخامات اليهود المتطرفين ضد كل من هم غير يهود، أو من يسمونهم بـ

"الأغيار ـ الجوييم" ، وهو ما تكشف عنه فتوى الحاخام موشيه عميئيل في إجابة الحاخام على سؤال ورد عن شبكة الإنترنت يقول:

"قرأت في باب قضية الأسبوع عن الفرض الخاص بتدمير الأماكن التي توجد بها عبادة الأوثان، وجاء فيه: "لتدمروا جميع أماكن عبادة الأغيار . . . لتنسفوها ولتحطموها ولتحرقوها بالنار" . . . هل ينطبق هذا على العصر الحديث؟ ألا يشكل هذا استفزاز للشعوب السابقة وللشعوب الحالية؟ ربما كان هذا الأمر يسري فقط على العصور القديمة عندما احتلوا هذه الأرض مثلما ورد في الفقرة: "الأمم التي ترثونها"[1]

أجاب الحاخام موشيه عميئيل عن السؤال قائلا: "هذا الفرض الوارد في الفقرة التي ذكرتها هو واحد من مجموعة الفروض البالغ عددها ٦١٣ التي جمعها الرباني موشيه بن ميمون[2]، والتي تتضمن فرائض "افعل" البالغ فصولها ١٨٥ . وهي تصلح الآن مثلما كانت تصلح قبل ذلك، بل ربما تصلح الآن أكثر من الألفي عام التي قضيناها في الشتات ولم نتمكن فيها من أداء هذه الفروض."

هنا نلاحظ أن الحاخام موشيه عميئيل بدأ إجابته بتأصيل فرض تدمير أماكن عبادات من هم غير يهود مستندا في ذلك إلى الفروض والتشريعات الواردة في كتاب (تثنية الشريعة ـ משנה תורה مشني توراة)[3]، الذي لخص فيه الرباني اليهودي موشيه بن ميمون ـ الذي عاش في ظل الدولة الإسلامية فيما بين ١١٣٥ و١٢٠٤ ميلادية ـ الفروض والتشريعات الواردة في التلمود وصنفها في أبواب كي يسهل على اليهودي الرجوع إليها، وهو الكتاب

---

1 _www.kipa.co.il.. 18\11\2005

2ـ موشيه بن ميمون: يُعرف اختصارا بـ" رمبام" ـ وهو من أشهر المفسرين ورجال الفتوى اليهود في القرن الثاني عشر الميلادي. وُلد في قرطبة سنة ١١٣٥ ميلادية، وتوفي في القاهرة سنة ١٢٠٤ ميلادية. انتقلت عائلته من الأندلس إلى شمال إفريقيا وفلسطين واستقرت في مصر وانتخب نقيبا لليهود المقيمين فيها. عمل طبيبا للسلطان صلاح الدين الأيوبي. له مؤلفات عديدة متنوعة المجالات كالفلسفة والطب والتفسير كما أن له آراء شائعة في الشرائع اليهودية وتأثر في ذلك كله بعلماء المسلمين، ومن أشهر مؤلفاته كتاب " دلالة الحائرين" الذي ألفه بالعربية. وتضم تفاسيره لأسفار التوراة آراء متطرفة تنطوي على عنصرية بالغة ضد غير اليهود.

3ـ مشني توراة ـ משנה תורה تثنية الشريعة: كتاب جمع فيه الرباني موسى بن ميمون الفتاوى الواردة في التلمود وصنفها في أبواب تضم الفرائض والتشريعات الواجبة على اليهود والتي يبلغ عددها ٦١٣ فرضا، وكان يهدف من هذا سهولة الرجوع، ويعد هذا الكتاب المصدر الأساسي للتشريع في اليهودية حتى الآن.

الـذي ظـل سـنوات طـويلة مـرجعا مهمـا لتلك الفروض والتشريعات ثم عاد للظهور مرة أخرى كمرجع أساسي على نحو خاص بعد انتشار الجماعات اليهودية المتطرفة في إسرائيل.
نعود الحاخام موشيه عميئيل الذي ضمن إجابته وسائل أخرى إقناع قارئه بضرورة إتباع هذا الفـرض قـائلا: " وكما جاء في كتاب شرح مجموعة الفروض، فقد تم تفسير هذا الفرض علـى النحو التالي: "ويطبق هذا الفرض على الذكور والإناث في كل مكان وكل زمان". وبذلك فإنه يسري اليوم وكل يوم.

ثـم هـيأ الرابـي موشـيه عميئل لنفسه الفرصة ليذكر جميع اليهود المقيمين في إسرائيل، بضـرورة العمـل بهذه الفروض حينما أجاب عن استفسار السائل عما إذا كان هذا الفرض يشكل استفزازا للشعوب الأخرى من غير اليهود حيث نفى ذلك قائلا: "إن هذا لا يشكل استفزازاً ذلك لأننا يجب أن نرث هذه الأرض وجميع الأماكن التي يقيم فيها عبدة الأوثان، ومن ثم يجب أن نبيد أماكن عبادتهم عن آخرها". وأضاف عميئيل أن هذا الفرض أن شرح هـذا الفرض ينص صراحة " يجب أن يطبق في كل وقت، إذا كانت لدينا القدرة، في أرض إسرائيل عندما نقوى على عبدة الأوثان فيها." ومعنى ذلك بداية، أن الأمر ليس موجه إلى فـرد واحـد بـل إلى الـشعب الذي يعيش على هذه الأرض.. ولكن بشرط واضح وهو أن تكـون الـسلطة في يـد هذا الشعب. وفي هذه الحالة لن ينطوي الأمر على استفزاز وإنما على صلاحية سلطوية تطبق فروض الرب في هذه الأرض.

وفي رد عمـا إذا كـان أداء هـذا الفرض ينم عن عدم مراعاة متطلبات الآخر الدينية قال عميئيل إن "هذه الملاحظة ليست ملائمة هنا لأن تحريم عبادة الأوثان أمر إلهي لكل شعوب العـالم مثلها في ذلك مثل تحريمها على شعب إسرائيل. وعلى ذلك فإن عبادة الأوثان ليست شأناً دينياً ولكنها جريمة خطيرة في نظر الرب".

واسـتطرد قـائلا: "كقاعـدة، فـإن الـتوراة تراعي احتياجات الإنسان في كل مكان في العالم. ولكن عبادة الأوثان هي أمر مرفوض ومحظور، ولذلك فإن التوراة توصي الشعب الإسـرائيلي ـ كجـزء مـن دوره كـشعب الله في هذا العالم ـ أن يدمر أماكن عبادة الأوثان، وهذا فضل كبير من الرب حتى لا تباد الشعوب ويبقى العالم قائما."

كمـا رأيـنا قـدم الحاخام موشيه عميئيل أجابته استنادا لما ورد في كتاب (شرح التوراة ـ مـشني تـورا) لموسـى بـن ميمون أورد فجاء أكثر عنصرية لما هو وارد في هذا الكتاب. ففي الفـتوه نجد عنصرية يهودية تنظر إلى إله العبرانيين (يهوه) على أنه المعبود الوحيد الذي يجب عـبادته، وأن مواضع عبادة هذا الإله هي وحدها المواضع التي يجب أن تبقى، وأن تدمر كل

مـا عـدا ذلـك من دور عبادة هي فرض مقدس على كل يهودي، وبالتالي فإن اليهودية هي الديانة الوحيدة التي يجب أن تبقى وحدها ودون سواها.

وإثباتا لهـذا وتعمـيما للفائدة فقد رأيت أن أورد هنا نص الفرائض التي تتعلق بتدمير أماكن العبادات الوثنية من الفروض ٦١٣ وفقا لترتيبها في الكتاب.

١ـ الفـرض ٢٩ : لا تعـبد العـبادات الوثنية. المصدر خروج ٢٠/ ٥ : " لا تسجد لهن ولا تعبدهن. لأني أنا الرب إلهك إله غيور"

٢ـ الفـرض رقـم ٤٢٨ : لا تنهل من زينة الوثنية. مصدر الفرض: تثنية ٧/ ٢٥ : "وتماثيل آلهـتهم تحـرقون بالنار لا تشته فضة ولا ذهبا مما عليها لتأخذ لك ألا تصاد به لأنه رجس عند الرب إلهك". سبب الفرض: كي نبعد جميع أمور العبادة الوثنية وكل ما يتعلق بها وبهذا لا نسير في طريقها ولا نضل بأخطاء من يعبدونها.

٣ـ الفرض ٤٣٦ : دمر العبادة الوثنية ومن يعبدونها. المصدر التثنية ١٢/ ٢ : "تخربون جميع الأمـاكن حـيث عبدت الأمم التي ترثونها آلهتها على الجبال الشامخة وعلى التلال وتحت كـل شـجرة ضـراء، وتهدمـون مـذابحهم وتكسرون أنصابهم وتحرقون سواريهم بالنار وتقطعون تماثيل آلهتهم وتمحون اسمهم من كل مكان"

٤ـ الفـرض رقـم : ٤٦٤ حـرق المديـنة المطـاردة عدد ١٣/ ١٥ـ١٧ (١٥) : "وتحرق بالنار المدينة وكل أمتعتها كاملة للرب إلهك.." معنى الفرض: بشر أشرار ومخطئين من هذا الـنوع اتفقـوا معا اتفاقا شريرا وكريها (مقيتا) يجب أن يتم محو اسمهم وإبادة ذكرهم من العـالم، ولا يبقـى في العـالم ذكـر لهـم علـى الإطـلاق، وليس هناك فناء تام أكثر من الحرق.

٥- توظيف النص الديني لتبرير جرائم العسكريين:

في صورة متكررة للمشهد اليومي في ساحة العلاقات الفلسطينية الإسرائيلية التي لا يمل الجانـب الإسـرائيلي مـن بثها دون خجل أو استحياء، أطلق ضابط في الجيش الإسرائيلي - الـذي يـسمونه جـيش الـدفاع - الرصاص على جثة طفلة فلسطينية عند محور في فيلادلفي. واتباعا للإجراءات الشكلية في دولة إسرائيل، واحة الديمقراطية والحرية في شرقنا الأوسط، تم تقديم عريضة اتهام ضد الضابط الإسرائيلي تنسب له اتهام باستخدام السلاح بشكل غير قانونـي، وعـرقلة الإجراءات القضائية. ورغم وثوقنا، ووثوق ولاة الأمر في إسرائيل، أنه في حالـة ما إذا وصل الأمر إلى أقصاه بتقديم هذا الضابط للمحاكمة، فلن تكون إلا محاكمة

صـورية، يثبت على إثرها براءة النقيب، وهو استنتاج مبني على تجارب كثيرة سابقة، إلا أن حاخامـات إسرائيل استبقوا الأحداث وانبرى البعض منهم للدفاع عما اقترفه الضابط، وتقديم مبرارت لجريمته مستندين في ذلك إلى نصوص دينية.

أخـذ الحاخام يوفال شارلو على عاتقه مهمة تبرير جريمة الضابط الإسرائيلي عبر إذاعة القـناة السابعة التابعة لراديو إسرائيل،(1) مستهلا حديثه بعبارات دبلوماسية حول ما أسماه بـ "ضـرورة الحـرص علـى عـدم إصـدار أحكـام عامة وقاطعة في المسائل المتعلقة بشرائع الدولـة، نظراً لأنها مازالت تتبلور في هذا الجيل، وخاصة أنه هناك تقاليد دينية ثابتة في هذه المسائل."

ثـم أيد الحاخام شارلو رأيه فيما قام به النقيب الإسرائيلي مستندا في ذلك إلى ما ورد في الـشريعة اليهودية قائلا: "في هذا الصدد وردت في الشريعة اليهودية قاعدة أساسية تقول: "مـن جـاء ليقتلك بكر بقتله، فمادام هناك خطر من جانب شخص على حياة المرء، تقرر الشريعة قتل هذا الشخص. وعندما لا يكون هناك خطر، نعود إلى المبدأ القائل بأن الإنسان مخلـوق علـى صـورة الرب، وهذا يستلزم عدم التمثيل بالجثث وما إلى ذلك. فهذا الأمر لا تقره الديانة اليهودية.

اسـتند الحاخـام شـارلو في هـذه المقدمـة الطـويلة الـتي استهل بها حديثه على تشريع تفسيري ورد في التلمود البابلي(2)

كي يوثق حديثه عن مبررات شرائع القتل في التشريعات اليهودية، ثم أخذ بعد ذلك في تبريـر خفـي لجـريمة الـضابط الإسـرائيلي قائلاً: "هنا نتساءل عما إذا كانت الطفلة تشكل خطـراً. فـإذا كانـت هناك مخاوف من أنها قد تسبب لهم أذى، يكون من الواجب منح هذا الجـندي وسـام تقديـر وليس محاكمته. أما إذا كان هذا الجندي قد صب جام غضبه عليها، فخيراً فعلوا باعتقاله."

ولكن يبدو أن الحاخام شارلو خشي أن تؤخذ عليه هذا القول، فأشار إلى أنه قد شارك مؤخراً مع مجموعة من حاخامات اليهود في إصدار فتوى تقضي بأنه "إذا كان المخرب يختبئ بـين مجموعة مـن المدنـيين فإنهم يصبحون بذلك مشاركين في الحرب، ويجب قتل المخرب حتى لو تعرضوا هم أيضاً للأذى". ثم أوضح إن الوضع يكون أكثر تعقيداً إذا كان المخرب يختبئ بين أجانب ليسوا من أبناء شعبه.

1ـ ערוץ 7ـ רשת תקשרת ישראלית www.a7.co.il

2ـ التلمود البابلي: סדר זרעים، מסכת ברכות דף נח، א גמרא

وهنا تبدو العنصرية واضحة للعيان، فالحاخام شارلو ومن شاركوه في هذه الفتوة لا يخفون عنصريتهم الفجة في فتواهم، فها هم يميزون بشكل واضح بين المدنيين من جماعة من أطلقوا عليه "مخربين"، والمدنيين الأجانب، رغم أن الأعراف الدولية تقضي بالتعامل مع المدنيين كافة على أنهم لا يشاركون في الحرب دون هذا التمييز الفج.

نبقى مع الحاخام شارلو في تبريره لجريمة الضابط الإسرائيلي على موجة الإذاعة الإسرائيلية، حيث استأنف حديثه مستدعيا تشريعا من سفر التثنية الفقرات(٢١-١٠) لتبرير ما فعله النقيب المتهم فقال: "لقد أقرت الشريعة بأن هناك معايير مختلفة في ميدان القتال، وهذه المعايير أدنى، وهو ما يتضح على سبيل المثال في التعامل مع المرأة الجميلة... ولا يجب أن نسلم أنه باسم الأمن لن تكون هناك معايير لأننا بهذه الطريقة سوف نصبح مثل أعدائنا".

يشير الحاخام هنا إلى تشريع ورد في سفر التثنية ٢١/ ١٠ يقول: "إذا خرجت لمحاربة أعدائك ودفعهم الرب إلهك إلى يدك وسبيت منهم سبياً. ورأيت في السبي امرأة جميلة الصورة والتصقت بها واتخذتها لك زوجة. فحين تدخلها إلى بيتك تحلق رأسها وتقلم أظافرها. وتنزع ثياب سبيها عنها وتقعد في بيتك وتبكي أباها وأمها شهراً من الزمان ثم بعد ذلك تدخل عليها وتتزوج بها فتكون لك زوجة. وإن لم تسر بها فأطلقها لنفسها. لا تبعها بيعاً بفضة ولا تسترقها من أجل أنك قد أذللتها." ويتخذ الحاخام شارلو من هذا التشريع دليلاً على وجود حالات صعبة يتم التعامل معها بطريقة مختلفة في ميدان القتال ويستند إليه - حسب قوله - على ضرورة "أن تظل المعايير قائمة حتى في الحالات الصعبة."

ثم ينهي الحاخام شارلو حديثه بقوله: "إنه من المهم في نهاية الأمر أن نحرص على التصرف بشكل يتناسب مع الحدث، "لقد أطلق قائد السرية النار على جثة، بينما يفجر أعداؤنا أناساً أحياء. صحيح أن التمثيل بالجثث هو أمر مروع ومثير للاستياء، ولكن تجدر الإشارة إلى أن المبدأ الأساسي هو أننا لا نعتدي على حياة أناس أبرياء، مثلما يفعل أعداؤنا. وبعد أن نتصدى لهم، سنتعامل مع مسألة التمثيل بالجثث ولكن يجب ألا نقلب الأوضاع".

حسم الحاخام شارلو إذن موقفه لصالح تبرئة النقيب، وأيد رأيه استنادا إلى التشريعات المتعلقة بالحرب في التوراة، ويبدو أنه بات بهذا مستريح الضمير، بعد أن برر لمستمعيه جريمة الضابط الإسرائيلي الذي أطلق الرصاص على جسد طفلة فلسطينية لا حول لها ولا

قوة، ، بل هو نفسه يعترف بأنها "مجرد جثة"، فهل لنا أن نسأله كيف يمكن لـ "جثة طفلة" أن تؤذي نقيبا مدججا بالسلاح؟ أو أن يتوجس منها شرا؟ أو يضع احتمالاً بأن "تبادر بقتله" فيصبح غير مدان لأنه استند إلى التشريع التلمودي القائل بأن "يبادر بقتلها"؟

٦- تفنيد العنصرية استنادا إلى نصوص دينية:

نبقى مع الحاخام موسى بن ميمون الذي لا تزال كتبه الدينية ومؤلفاته تشكل مرجعا فقهيا أساسيا لفتاوى حاخامات اليهود معتدلين كانوا أم متطرفين ـ كما رأينا في النموذج سالف الذكر ـ، رغم ما تتضمنه من فتاوى عنصرية أثارت ولا تزال، تثير جدلا بين طبقات مختلفة من اليهود داخل وخارج إسرائيل، على اختلاف انتماءاتهم الدينية والثقافية، وهو ما يبرز واضحا في سؤال أرسل إلى باب zahiga2@walla.cim يقول:

"منذ عدة شهور يدور جدل بيني وبين إحدى السيدات في منتدى الدينيين والعلمانيين، وقد وصلت إلى النقطة التي لم استطع الرد عليها وذلك عندما أتت لي باقتباس من كتاب "تفسير التوراة ـ مشني تورا" للحاخام موشيه بن ميمون تسأل فيها عما يتعلق بالتشريع الذي يقول: "إذا زنى غير اليهودي بامرأة يهودية يُقتل على الفور إن كانت متزوجة، وإن كانت غير متزوجة لا يُقتل."

وقد ذكر السائل أن التوراة تتضمن نصا صريحا لهذا الفرض في الفقرة ٣١: ١٦- ١٧ من سفر العدد تقول: "... وكل امرأة عرفت رجل بمضاجعة ذكر اقتلوها" ثم طرح السائل سؤاله عن "الموضع الذي استند إليه الحاخام موشيه بن ميمون لسن هذا التشريع؟ وما إذا كان يمكن أن يُستَنتج من هذا أن الحاخام موشيه بن ميمون كان متعصبا؟"

بدأ الحاخام يتسحق إجابته بافتراض أن يكون السبب الحقيقي وراء استفسار السائل أنه ينبع من سوء فهم للتشريع فيقول: "عندما يكون الفهم غير صحيح، ليس من السهل إيجاد تفسيره مما يتسبب في رفض الإنسان له بسبب وازعه الأخلاقي، ولذلك فمن المهم أن نوضح كيف لا تتعارض التوراة مع الوازع الأخلاقي، بل على العكس جاءت لتعلي من شأن الأخلاق الإنسانية وتزيدها تعظيماً ونقاءً وحُسناً".

ولكي يثبت مصداقية هذا التشريع، اقتبس الحاخام يتسحق جملة من التلمود الأورشليمي تقول: "إنه لا يصدر أمر عنكم عبثاً"[1]، ثم فسرها قائلا إنها تعني أنه "إذا

1ـ التلمود الأورشليمي: ירושלמי, לקוטים, פרק א, א.



صدر الأمر عبثاً عنكم فذلك لأنكم لم تبذلوا جهداً فيه. وعندما لا تبذلون جهداً لا تفهمون الأمر على صورته الصحيحة، وحينئذ تبدو الأمور غير مناسبة للإنسان".

ثـم استفاض في إيضاح رأيه للسائل قائلا: "ينسحب الأمر نفسه على الموضوع الذي تطرحه، وهو موضوع العنصرية، فعندما ننظر للأمر بسطحية سنرى أنه يمكن بسهولة إيجاد الأقـوال في التوراة وفي تفسير الحاخام موشيه بن ميمون تبدو أقوالاً عنصرية، وهو ما يوجد نـوع مـن النفور من ذلك، ولكن يجب إمعان النظر بعمق في هذه الأقوال لكي ندرك أن هذا الـنقص مصدره عدم التأمل فيها بشكل أكثر تعمقاً، وعندما نزيد من تأملنا أكثر سنكتشف بالتالـي لـيس فقـط عـدم وجـود أي أن هـذه الأقـوال لا تتضمن أي مضمون أو تلميحات عنصرية، بل هي أيضا تشكل الحقيقة الكبرى التي يريد الجميع أن تظهر على أكمل وجه.

بعد هذه المقدمة التفسيرية الطويلة يفند الحاخام يتسحق إجابته على النحو التالي قائلا:

"بالنسبة لمسألة العنصرية واليهودية هناك عدة إجابات معروفة:

١- إنـه لا يوصف الأمر بالعنصرية إلا عندما يكون الآخر غير قادر على فعل نفس الشيء، وذلـك عـندما أقول إنني مختلف جوهرياً وإنني أفضل ولا يستطيع هو أن يصبح مثلي، ولكـن بما أن غير اليهودي يستطيع أن يتهود ومن ثم يستطيع أن يصبح مثلي فليست هنا سمة عنصرية.

٢- إن الرب خلق العالم وحدد لكل إنسان دوره، وحدد لشعب إسرائيل دوره، وأي شيء يؤثـر بالـسلب علـى هـذا الـدور يـضر بشعب إسرائيل، ولذلك ينبغي التشدد في ذلك الأمـر، لـيس لتدنـي مـرتبة غير اليهودي، وإنما لأن التهاون يضر بالهدف. ومن يكون دوره مختلفاً يجب عليه أن يؤدي دوره ويمكن أن يتلقى الأجر نفسه عندما يؤدي دوره.

٣- إن عظمـة وخـصوصية شـعب إسرائيل ليست مجرد تفوق، بل يترتب عليها التزامات، ولذلك عندما نعطي الإنسان دوراً وقوى وسمات خاصة ليحقق الهدف من وجوده، لا يكون في هذا الأمر أي عنصرية.

ثـم ينـتقل الحاخـام يتـسحق إلى تبريـر آخـر معولا ذلك أيضا على سوء فهم مصطلح "العنـصرية" الـذي يـستند إلـيه الـسؤال المطـروح فـيقول: "هناك أيضا نقطة من المهم أن نوضـحها عـندما نتناول هذا الموضوع، وهي أهمية فهم مصطلح العنصرية، ينبع ذلك من أن فهمنا لعدد كبير من المصطلحات ونظرتنا إليها يأتي مبني على الانطباع الذي يتكون لدينا من الأمور الخارجية."

ثـم يـضرب الحاخـام يتسحق مثالا لتوضيح رأيه بـ "موضوع السلام" فيقول: "نظراً لأن العـادة جرت على النظر إلى موضوع السلام باعتباره سلامًا بين إسرائيل والعرب، فإن الأمر يبدو وكأن المتدينين القوميين يعارضون السلام، بينما في التوراة وفي الصلاة تبرز أهمية السلام في مواضـع كـثيرة، ولكن عندما يبدو السلام في صورة غير سليمة فإننا نرفض مثل هـذا السـلام غير الحقيقي، ولكن عندما يظهر السلام على النحو الصحيح يتضح أنه ما كنا نسعى إليه.

وينطـبق هـذا علـى العنصرية. فإننا في اللاوعي نتذكر عنصرية أوروبا وألمانيا الرهيبة، ومعاملـتهما لـنا، ولذلك فإن أي عنصرية تولد لدينا شعوراً قاسياً، ولكن عندما ننقي هذا المـصطلح مـن كـل الانطباعات التي أضفتها عليه التفسيرات المحرفة، نرى أن المصطلح في حـد ذاته ليس به أي مشكلة. فالعنصرية هي اختلاف بين إنسان وآخر أو بين شعب وآخر، وهـذا الأمر واضح، وهو حقيقة لا يمكن إنكارها، كما أن ارتباط كل إنسان بشعبه هو أمر طبيعـي، وإذا جـاء شـخص وزعم أن الإنجليزي الذي يحب الإنجليزي ولا يحب العربي هو شـخص عنصري، فمن الواضح أن هذا الكلام لن يلقى قبولاً، والسؤال هو ما الذي نفعله بهـذه المعلومة. من المؤكد أن التوراة عنصرية لأنها موجهة لشعب إسرائيل، وغير اليهودي الـذي يـشغل نفـسه بالتوراة يستحق القتل، ولكننا لا يجب أن نشعر بإحساس سيئ في هذا الشأن لأن لكل شخص خصوصيته وما تربى عليه، فما علاقة ذلك بمشاكل العنصرية؟"

انـتهت هـنا إجابـة الرابـي يتـسحق (ولا أخفـي علـى قارئ هذه السطور أني حاولت الوصـول إلى مقـصد الرابـي يتسحق في إجابته عن موضوع السؤال المطروح إلا أن غموض إجابته ومراوغته حالت دون ذلك.

وباسـتكمال قراءة التعليقات التي كتبها قراء هذا الباب على رد الرابي يتسحق اتضح أن قـراء هـذا الـباب يـشاركونني الـرأي في محـاولات الحاخام يتسحق التهرب من كتابة رد صـريح، فقـد أرسل له أحد قراء هذا الباب يقول: " "لقد طرح السائل سؤالاً حول فتوى الحاخـام موشـيه بـن ميمون، وللأسف الشديد لم أفلح في فهم مغزى الكلام الذي تنطوي عليه فتوى الحاخام موشيه بن ميمون. فهل تستطيع أن تفسره؟"

وهـنا اضـطر الحاخـام إلى الاعتراف ببعض ما أبداه من مراوغة فقال: "الإجابة أحيانا تكـون غـير مباشـرة لأنـني بعـد أن أجيب عن السؤال الخاص بالحاخام موشيه بن ميمون، سـيكون مـن الممكن أن نجد مصادر كثيرة أخرى، وأن نطرح نفس السؤال، ولقد رأيت أنه

من الصواب ألا أعلق على هذا الاقتباس أو غيره من تفسير الحاخام موشيه بن ميمون؛ لأنني لا أرى فائدة من التعليق على المصادر واحداً تلو الآخر، لذلك أعطيت رداً عاماً يشمل كل الموضوع، وبذلك يمكن - من خلال التفكير - الإجابة عن السؤال. ولكن بما أنك تشعر بأنك لم تتلق رداً، فسأتطرق قليلاً لموضوع الحاخام موشيه بن ميمون نفسه في الفقرة المذكورة. لم يكتب الحاخام موشيه بن ميمون أن غير اليهود مثلهم مثل البهائم، لكنه يفسر نقطة شرعية واضحة، وهي أن الزواج قيد، وهذا القيد ملزم لليهودي واليهودية، ومن ثم فإن التوراة تدعو إلى أن يأتي الزواج في الإطار المناسب الذي حدده الرب تبارك اسمه. والحق أنه عند وجود حالات استثنائية يجب التعامل معها بجزم شديد. فعندما يأتي من يريد الإضرار باليهود ومنعهم من أداء دورهم، لا يمكن الصفح عنه؛ لأن شعب إسرائيل له دور مهم في هذا العالم، ولا يجوز لغير اليهود أن يمنعوا شعب إسرائيل من أداء هذا الدور. لذا يجب أن يكون من الواضح تماماً أنه في حالات معينة هناك حدود واضحة تقضي بعدم وجود علاقة بين اليهود وبين غير اليهود، وفضلاً عن ذلك إذا تسبب غير اليهود، في منع اليهود من أداء الدور الذي أوكل إليهم، فإنهم يفقدون حقهم في العالم. غير أنه في الاتجاه المعاكس، نظراً لأن اليهود لا يمنعون غير اليهود من أداء دورهم على هذا النحو، فإنه لا توجد عقوبة مشددة ضد اليهود. وهذا هو الظاهر من الأمر، وإن كنت أعود وأقول إن الأساس هو ما كتبته وما عداه هو تفاصيل، يمكن أن نواصل مناقشتها بالاستعانة بمصادر أخرى. "

رغم غموض إجابة الحاخام ومحاولاته المراوغة إلا أن تحليل مضمونها سواء ما ورد في جزئها الأول أو الثاني يتكشف عن عنصرية فجة واستعلاء تجاه الآخر، وازدراء كل من هم غير يهود، فكما رأينا كان المَخرَج الأول في رأي الحاخام يتسحق للخروج من المأزق الذي وضعه فيه السائل جاء متمثلا في إقرار التشريع اليهودي موضوع السؤال والذي يتمثل في ضرورة اعتناق الجميع اليهودية! وتحدد المَخرَج الثاني في ضرورة إدراك كل من هم غير يهود لعظمة الشعب الإسرائيلي والدور الموكل إليه، وبالتالي التزامه بتحقيق الهدف من وجوده، وهو أمر رأى فيه الرابي يتسحق أنه بعيد تماما عن العنصرية!!

وهنا أترك للقارئ الحكم على أقوال وفتاوى حاخامات اليهود المتطرفين التي تكشف عن تفننهم في توظيف نصوص ومصطلحات دينية توظيفا عنصريا لتبرير عدوانيتهم وعنصريتهم، وهو ما حاولت الكشف هنا عن نذر قليل لبعض مما يعتنقه ويروج له دعاة التطرف والعنصرية في إسرائيل، علّنا نفيق لما يجرى من حولنا.

شريعة السبت
بين
تحريم التوراة وتأويل المشنا والتلمود

د. ليلى إبراهيم أبو المجد(*)

يتناول هذا البحث كيفية تأويل شرائع التوراة وأحكامها لكي تتلاءم مع المستجدات والمتغيرات التي طرأت على حياة اليهود بعد السبي البابلي (٥٨٦ ق.م)، الذي أحدث نقلة حضارية في حياة اليهود من الناحية الاقتصادية والاجتماعية والدينية.

وعلى الرغم من أن معظم المصادر الدينية اليهودية تصور السبي على أنه عقاب من الرب لبني إسرائيل على شرورهم وآثامهم وعصيانهم، فلقد جاء في أخبار الأيام الثاني (٦/١٦-٢٠) "فكانوا يهزءون برسل الله ورذّلوا كلامه وتهاونوا بأنبيائه حتى ثار غضب الرب على شعبه حتى لم يكن شفاء. فأصعد عليهم ملك الكلدانيين فقتل مختار يهم بالسيف في بيت مقدسهم. ولم يشفق على فتى أو عذراء ولا على شيخ أو أشيب بل دفع الجميع ليده. وجميع آنية بيت الله الكبيرة والصغيرة وخزائن بيت الرب وخزائن الملك ورؤسائه أتى بها جميعاً إلى بابل. وأحرقوا بيت الله وهدموا سور أورشليم وأحرقوا جميع قصورها بالنار وأهلكوا جميع آنيتها الثمينة. وسُبي الذين بقوا من السيف إلى بابل فكانوا له ولبنيه عبيداً.."

كما جاء في المزمور (١٣٧) وصف لحزن إسرائيل في السبي، وتضمن دعاء على أدوم وبابل. وعلى العكس من هذه الصورة المروعة للسبي فهناك أسفار مثل سفر عزرا (١/٤) تصور اليهود الأثرياء الذين فضلوا البقاء في بابل على العودة إلى أورشليم، عندما سمح لهم الملك الفارسي كورش بالعودة، مما يعني أن السبي لم يكن عقابا. كما يصف سفر دانيال ٢/٤٦-٤٨ نبوخذ نصر بأنه تقي ومؤمن برب إسرائيل ويمجده.

وفي الحقيقة فإن الطفرة التي حدثت في الناحية التشريعية والدينية تجعلنا نرجح وجهة النظر الأخيرة، فلولا السبي البابلي ما تفتحت العقلية اليهودية، ولا ظهر الفريسيون، ولا

(*) أستاذ الدراسات التلمودية - جامعة عين شمس.

ظهر إلى الوجود كتاب المشنا، ولا قامت عليه الشروح (الجمارا)، ومن هنا استحق التلمود أن يُنعت بالبابلي اعترافاً بفضل بابل، فهو يحتل مكانة أسمى من التلمود الأورشليمي لدرجة أنه إذا ذكر التلمود فقط دون تحديد فيقصد به التلمود البابلي فهو أكمل وأشمل من الأورشليمي الذي ينظر إليه على أنه الأخ غير الشقيق للتلمود البابلي.[1]

فالفرقة الفريسية هي التي تبنت تجديد الخطاب الديني واستفادت من معطيات الحضارة في بلاد الرافدين، وترسمت خطى القوانين والتشريعات البابلية والآشورية، ومن ثم وضعت أسس وقواعد تفسير التوراة[2]، ومن بينها التأويل، ولولا جهود هذه الفرقة لاندثرت التوراة واندثر اليهود منذ زمن بعيد ولم يسمع عنهم أحد.

ونقصد بالتأويل في هذا البحث مصطلح "أجَّادا" وهو اسم مشتق من الفعل وقد دخل إلى العبرية من الآرامية، وقد ورد في الأدب التلمودى بالدلالات التالية:

١) ربَّط (شبات ص ٦٠ وجه الصفحة)، لفَّ، ضمَّ.

٢) حَظَر، منَع (يساحيم ص٧٨ وجه الصفحة).

٣) توسَّع في التفسير إلى أبعد الحدود، ومطَّ، وطوَّل، أو أطال البقاء في[3] وجاء الاسم المشتق منه: "أجادا" وتعنى التفسير المطوَّل، أو التفسير الواسع (عيروفين ص٢١ ظهر الصفحة). ولذلك أُطلق على "المدراشيم" وهى كتب التفسير التي قامت على نص المقرا اسم أو[4].

---

(١) شطينزلس، عادين: التلمود للجميع (عبري)، دار نشر عيدانيم، القدس ١٩٧٧م، ص١٧٩.

(2) Encyclopedia Judaica (vol) 15, p. 766.

(٣) وضعت أسس وقواعد تفسير التوراة في المدارس الدينية اليهودية في بابل وفلسطين.

(4) Jastrow, Marcus: A Dictionary of the Targumim, the talmud Babli and Yerushalmi, the Midrashic literature, New York Vol. I, P. 10, 11

هو نفس الاسم المشتق ولكن باللغة الآرامية، راجع:

أوتسر مدراشيم (عبري) بيت عقد لماتيم مدراشيم قطنيم وأجادوت أو معسيوت بسدر ألفا بيتا، يهودا دافيد أيزنشطين، الجزء الأول، إسرائيل، ١٩٦٩، ص٩. فمصطلح "مدراش" يطلق على الأقوال والكتب التي تجمع بين الفقه وبين المرويات التي تم استخلاصها من أسفار العهد القديم أو بالاعتماد عليها.

ويطلق اسم "مدراش" على مجموعة من كتب التفسير التي تعرف بهذا الاسم وهى تنقسم إلى قسمين متميزين:
=

أما مصطلح "هجَّادا" فيختلف عن "أجَّادا" وهو اسم مشتق من وزن من الجذر وجاء هذا الفعل في الأدب التلمودى بالدلالات التالية:

أَوْضَحَ، أخْبَر، أثبت، أظهر.[1]

وجاء الاسم المشتق منه "هَّجادا" بالدلالات التالية:

١) قَصٌّ، إخبار، إدلاء بأقوال (شهادة).

٢) وعظ ديني، تفسير ديني للجمهور وكمقابل "للهلاخا" أي الفقه (حجيجا ص١٤ وجه الصفحة) و (ص٣ وجه الصفحة) أيضاً.

٣) يطلق مصطلح "هجَّادا" على حكاية الفصح "هجادت يصح" وهى طقس يؤديه رب الأسرة في اليومين الأوليين من أيام عيد الفصح، فيحكى لأفراد أسرته "حكاية الفصح" (يساحيم ص١١٥ ظهر الصفحة، ص١١٦ ظهر الصفحة أيضاً)[2].

فمصطلح "أجَّادا" و "هجَّادا" كانا مختلفين في نشأتهما ولكن تداخلت دلالتهما بمرور الزمن نظراً للتشابه الصوتي بينهما، مما أدى إلى الخلط بينهما.

فالهدف من هذا البحث أن نوضح القواعد التي استند إليها علماء المشنا (الفريسيون) في تأويل نص التوراة، ونتخذ من شريعة السبت نموذجاً. فلقد عظّمت التوراة شعيرة السبت ونصت عليها في ثلاثة مواضع مختلفة وبصياغة مختلفة أيضاً مما يعكس أهمية هذه الشعيرة والمكانة الرئيسة التي تحتلها في منظومة الشعائر القرائية فنصت في خروج ٣٥/ ٢-٣:

= (أ) مدراش هلاخا: أي تفسير الأحكام، ويندرج تحتها كتاب مخيلتا، سفرا، سفري، وهى كتب تعالج الأحكام الشرعية في سفر الخروج اللاويين والعدد والتثنية، وضعها "التنائيم" علماء المشنا.

(ب) مدراش أجادا: أي تجميع الروايات، ويندرج تحتها "مدراش رابا" التفسير الكبير أو العظيم، "مدراش تنحوما" تفسير تنحوما. وقد غرس بذرتها "الأمورائيم" علماء "الجمارا" وهى تجميع للأقوال المأثورة التي كان يرويها العلماء على مدى عدة قرون، لذلك نجد معظم كتب التفسير يطلق عليها اسم "مدراش" أو أجادا أو الاسمين معاً مدراش أجادا. وهى في معظمها عبارة عن تسجيل لحلقات الوعظ والتفسير التي كانت تقام في المعابد خصوصا أيام السبت، فقد جاءت معظم كتب التفسير بنفس ترتيب أجزاء فقرات التوراة التي كانت تقرأ في المعابد كل أسبوع.

(١) معجم جاسترو، المجلد الثاني ص٨٧١.

(٢) نفس المرجع، المجلد الأول، ص٣٣٠

" ستة أيام يُعمل عمل . وأما اليوم السابع ففيه يكون لكم سبت عطلة مقدس للرب . كل من يعمل فيه عملاً يُقتل . لا تشعلوا ناراً في جميع مساكنكم يوم السبت " .

ونصت في خروج ٣١/ ١٢ـ١٧ :

" وكلّم الرب موسى قائلاً . وأنت تكلم بنى إسرائيل قائلاً سبوتى تحفظونها . لأنه علامة بيني وبينكم في أجيالكم لتعلموا أنى أنا الرب الذي يقدسكم . فتحفظون السبت لأنه مقدس لكم . من دنسه يُقتل قتلاً . إن كل من صنع فيه عملاً تقطع تلك النفس من بين شعبها . ستة أيام يُصنع عمل . وأما اليوم السابع ففيه سبت عطلة مقدس للرب كل من صنع عملاً في يوم السبت يقتل قتلاً . فيحفظ بنو إسرائيل السبت ليصنعوا السبت في أجيالهم عهداً أبدياً . هو بيني وبين بني إسرائيل علامة إلى الأبد . لأنه في ستة أيام صنع الرب السماء والأرض وفى اليوم السابع استراح وتنفّس " .

ونصت التوراة في خروج ٢٠ على شعيرة السبت ضمن الوصايا العشر ٨ـ١١ : " أذكر يوم السبت لتقدسه ، ستة أيام تعمل وتصنع جميع عملك . وأما اليوم السابع فيه سبت للرب إلهك . لا تصنع عملاً ما . أنت وابنك وابنتك وعبدك وأمتك وبهيمتك ونزيلك الذي داخل أبوابك . لأن في ستة أيام صنع الرب السماء والأرض والبحر وكل ما فيها . واستراح في اليوم السابع لذلك بارك الرب يوم السبت وقدّسه . "

وتكررت ضمن الوصايا العشر في تثنيه ٥/ ١٢ـ١٤ .

ويتضح لنا من الفقرات التي جاءت في التوراة عن شعيرة السبت أنها شعيرة خالصة للرب فهي تخليد لذكرى الانتهاء من خلق السماء والأرض والبحر وكل ما فيها . فكما خلق الرب السماء والأرض والبحر وكل ما فيها في ستة أيام واستراح في اليوم السابع ، فإن بني إسرائيل كذلك يعملون كل أعمالهم في ستة أيام ويستريحون في اليوم السابع .

وإذا كان الرب قد اختار السبت من بين الأيام وميّزه ثم منحه لبنى إسرائيل فهذا علامة ودليل من وجهة النظر اليهودية ، على اختيار الرب لهم من بين الشعوب . ومن هنا فرض هذه الشعيرة على الجميع حتى العبيد والإماء والبهائم والنزلاء . ولذلك نصت عليها التوراة ضمن الوصايا العشر .

ونظراً لقدسية هذه الشعيرة فقد غلّظت التوراة عقوبة من يتعدى حرمة السبت فهي نفس العقوبة التي قررتها التوراة على من يعبد عبادات وثنية (أي من يشرك بالرب) أو من يغشى المحارم التي حرمتها . كما قدّمت التوراة في عدة مواضع التشديد على قداسة السبت

قبل التشديد على قداسة الهيكل كما جاء في خروج ٣٥ على سبيل المثال. وحتى أثناء بناء الهيكل لم يُسمح لهم بتعدي حرمة السبت والبناء في ذلك اليوم.

ولكن على الرغم من الهالة والقدسية التي حظيت بها شعيرة السبت، فقد حفظت لنا المقرا حالات تم التعدي فيها على حرمة السبت أولها: ما حدث أثناء التيه وفى حياة موسى ﷺ وقد نصت عليه التوراة في خروج ١٦/ ٢٧ـ٢٨:

"وحدث في اليوم السابع أن بعض الشعب خرجوا ليلتقطوا المنّ فلم يجدوا. فقال الرب لموسى: إلى متى تأبون أن تحفظوا وصاياي وشرائعي."

أما الحالة الثانية: فقد نصت عليها التوراة في عدد ١٥/ ٣٢ـ٣٦: "ولما كان بنو إسرائيل في البرية وجدوا رجلاً يحتطب حطباً في يوم السبت. فقدمه الذين وجدوه يحتطب حطباً إلى موسى وهارون وكل الجماعة. فوضعوه في المَحْرَس لأنه لم يُعلم ماذا يُفعل به.

فقال الرب لموسى قتلاً يقتل الرجل. يرجمه بحجارة كل الجماعة خارج المحلة فأخرجه كل الجماعة إلى خارج المحلة ورجموه بحجارة فمات كما أمر الرب موسى."

وهناك حالة أخرى حدثت في زمن نحميا أن بعد العودة من السبي فجاء في نحميا ١٣/ ١٥ـ١٧ في تلك الأيام رأيت في يهوذا قوما يدوسون معاصر في السبت ويأتون بحزم ويحمّلون حميراً وأيضا يدخلون أورشليم في يوم السبت بخمر وعنب وتين وكل ما يُحمل فأشهدت عليهم يوم بيعهم الطعام. والصوريون الساكنون بها كانوا يأتون بسمك وكل بضاعة ويبيعون في السبت لبنى يهوذا وفى أورشليم. فخاصمت عظماء يهوذا وقلت لهم ما هذا الأمر القبيح الذي تعملونه وتدنسون يوم السبت."

نستشف من هذه الفقرات أن الالتزام بشعيرة السبت ومراعاة حرمة هذا اليوم لم يكن بالأمر السهل منذ عصر موسى ﷺ وحتى عصر نحميا رغم اختلاف الظروف المعيشية، ففي زمن موسى تعدى بعض قومه حرمة السبت من أجل التقاط المنّ، أي الحصول على الطعام، أما في عصر نحميا فقد تعدوا حرمة السبت وزاولوا أعمالهم المختلفة من عصر العنب إلى النقل والتجارة والبيع.

والسبب في صعوبة الالتزام بحرمة السبت كما يقول "عاموس حاخام" يكمن في عدم إيمان الإنسان اليهودي بقدسية السبت، وبالتالي فهو لا يشعر ولا يدرك أهمية السبت، وإلا ما ثقلت عليه نواهي السبت، ولظل متلهفاً طوال الأسبوع في انتظار السبت.(١)

وبناء على ما سبق فقد غالت كتب التفسير اليهودية (المدراشيم) في تعظيم شعيرة

(١) مقال على موقع ص٥ 15/04/2006 www.daat.co.il

السبت وتضخيم خطيئة من يتعداها، واتبعت في ذلك طرقاً عديدة في التفسير من بينها: تقديم زمن وقوع خطيئة الحطّاب؛ فقد ذكرت كتب التفاسير أن حادث الحطّاب الذي تعدى حرمة السبت قد حدث في الأسبوع التالي لخطيئة خروج بعض الشعب لالتقاط المنّ، بينما يتضح من التفسير الحرفي للمقرأ ومن تسلسل الأحداث فيها أن حادث الحطاب قد وقع في الجيل الثاني للتيه في الصحراء، أي في تاريخ متأخر عن المذكور في كتب التفسير. وهدف "المدراش" من التقديم الزمني لهذا الحادث هو:

أ- تضخيم خطيئة بنى إسرائيل وأنهم تعدوا حرمة السبت لأسبوعين متتالين وتسببوا بخطيئتهم هذه في تأخير زمن الخلاص، وبنوا على ذلك مقولتهم المشهورة التي تقول: "إذا حافظ بنو إسرائيل على حرمة سبتين متتالين ولم ينتهكوا حرمته فسوف يأتي الخلاص في الحال".

ب- تبرير عقوبة القتل التي فُرضت على الحطّاب، فالمدراش يريد أن يقول إن هذه العقوبة كانت قبل نزول الشريعة وتحديد العقوبات، وإنها عقاب فوري هدفه تثبيت دعائم فريضة السبت التي كانت حديثة العهد وقتئذ.

ولجأت كتب التفسير إلى المغالاة في تعظيم قدر شعيرة السبت وجعلتها تعادل كل الفرائض مجتمعة، وقرنت بين المحافظة عليها ومجيء الخلاص، فجاء في (شموت رابا)، تفسير سفر الخروج الكبير ٢٥/١٦: "قال الرباني لأوى إذا حافظ بنو إسرائيل على سبت واحد كما ينبغي فسوف يأتي ابن داود (المسيح المخلص) لأن شريعة السبت تعادل كل الفرائض مجتمعة." وحاول المفسرون أن يأتوا بسند أو دليل على ذلك من المقرا فجاء في الشاهد نفسه: "وقال الرباني إلعازار بن أبينا لقد وجدنا في التوراة والأنبياء والمكتوبات أن شريعة السبت تعادل جميع الفرائض مجتمعة، فجاء في التوراة، عندما نسى موسى أن يقول لهم شريعة السبت فقال القدوس تبارك (خروج ١٦/٢٨) إلى متى تأبون أن تحفظوا وصاياي وشرائعي.." أي تكلم عن السبت بصيغة الجمع وجاء النص بعدها يقول: "انظروا إن الرب أعطى لكم السبت"

وجاء في الأنبياء استنادا إلى ما ورد في (حزقيال ٢٠/ ١١-١٣) "وأعطيتهم فرائضي وعرَّفتهم أحكامي التي إن عملها إنسان يحيا بها. وأعطيتهم أيضاً سبوتى لتكون علامة بيني وبينهم ليعلموا أنى أنا الرب مقدسهم فتمرَّد عليَّ بيت إسرائيل في البرية: لم يسلكوا في فرائضي ورفضوا أحكامي التي إن عملها إنسان يحيا بها ونجسوا سبوتى كثيراً" فتحدث

النص بصفة عامة عن أن بنى إسرائيل لم يطبقوا الفرائض ورفضوا الأحكام وخص بالذكر فريضة السبت (يعد دليل من وجهة نظر المدراش على أن السبت يعادل كل الفرائض مجتمعة).

وجاء في المكتوبات استنادا إلى (نحميا ٩/ ١٣ـ١٤) "ونزلتُ على جبل سيناء وكلمتهم من السماء وأعطيتهم أحكاما مستقيمة وشرائع صادقة وفرائض ووصايا صالحة. وجاء بعدها وعرفتهم سبتك المقدس وأمرتهم بوصايا وفرائض وشرائع عن يد موسى عبدك".

وقال القدوس تبارك لإسرائيل إذا نجحت في المحافظة على حرمة السبت سأثيبك كما لو كنت قد حافظت على جميع فرائض التوراة أما إذا دنسته فسوف أعاقبك كما لو كنت قد دنست وتعديت جميع الفرائض. وهذا هو ما ورد في (إشعيا ٥٦/ ٢) "طوبى للإنسان.... الحافظ السبت لئلا ينجسه والحافظ يده من كل عمل شر" فحين يحفظ الإنسان السبت ثم يقرر أمراً فإن القدوس تبارك يحقق له ما يريد...

ولكن هذه المغالاة سواء في تعظيم السبت أو في تغليظ عقوبة من يدنسه، وتعليق الخلاص بالمحافظة على شعيرة السبت، لم تحل دون تدنيس السبت وتعدى الناس على حرمته مما دفع علماء المشنا إلى تأويل نص التوراة ومحاولة الالتفاف حول النص الصريح الذي ورد في خروج ١٦/ ٢٩: "انظروا إن الرب أعطاكم السبت لذلك هو يعطيكم في اليوم السادس خبز يومين ـ اجلسوا كل واحد في مكانه. لا يخرج أحد من مكانه في اليوم السابع".

لقد تكرر التشريع فجاء مرة في صيغة الأمر، وأخرى في صيغة النهى، فاتخذ علماء المشنا من التكرار دليلاً على أن دلالة صيغة الأمر تختلف عن دلالة صيغة النهى وأن التكرار لم يأت هباءً ولكنه مقصود. فدلالة كلمة "مكانه" في الأمر تختلف عن دلالة كلمة مكانه في النهى، ومن هنا راحوا يؤولون دلالة تلك الكلمة وماذا تعنى، هل تعنى الملكية الخاصة بكل فرد أي "الخيمة"؟ أم تعنى الملكية العامة أي المكان الذي كان ينزل فيه بنو إسرائيل؟ فإذا كان المقصود بكلمة "مكانه" الملكية الخاصة أي الخيمة، فإنه يجب عليهم أن يجلسوا طيلة يوم السبت في مساحة قدرها أربع أذرع مربعة أي حوالي مترين مربعين، وهى مساحة الخيمة، أما إذا كان المقصود بكلمة "مكانه" هي مساحة المكان الذي نزل فيه بنو إسرائيل في الصحراء أثناء التيه فهي حوالي ٢٤ ألف ذراع أي ١٢ كيلو متر مربع، ومن هنا يتبين أن الهوة شاسعة بين المساحتين، فالأولى ضيقة جداً ومن الصعب الالتزام بها، ولكنها التفسير

الحـرفي والمنطقـي لتـشريع الـتوراة، أمـا المساحة الثانية فهي واسعة جداً ولكنها لا تتفق مع المـنطق فـالمَنّ كـان ينزل عليهم في مكان سكناهم، وليس خارجه، وبالتالي فالنص لا ينهى عن الخروج خارج المحلة (أي مكان نزولهم).

ولذلك فتش علماء المشنا عن مخرج في المقرا يمكنهم من تأويل النص التوراتى خصوصاً وأن الظـروف المعيشية لليهود قد تغيرت واختلف نمط الحياة الاجتماعية والاقتصادية فهم لا يـسكنون في خـيام ولا يزاولون حرفة الرعي، بل يعيشون في مدن (عير) وفى قرى (كفَرْ)، وفـى بلـدات (عَـيَّارا) وفـى مـدن محصَّنة (كرَخ). ويسكنون في بيوت (بَيتْ) وكل مجموعة بـيوت تشترك في فناء واحد (حاتسير) وكل مجموعة أفنية تطل على حارة "مافُوى" والحارة قـد تكـون مفتوحة من الجانبين، أو مفتوحة من جانب واحد يخرج القاطنون منه إلى الشارع الرئيـسي. ومـنهم مـن يعـيش في بـيت يـتكون مـن طـابقين، يحيط به فناء يشترك فيه جميع السكان.

لـذلك راح علماء المشنا يبحثون في المقرا عن أماكن معيشة أقرب إلى التي يعيشون فيها لكـي يـستندوا إليها في توسيع مساحة الحركة في السبت، ووجدوا ما ينشدونه في سفر العدد ٣٥، حـيث يتحدث عن تعيين مدن اللاويين في أرض كنعان نظراً لأن موسى ﷺ لم يخصّ اللاويين بنصيب من أرض كنعان عند تقسيمها بين أسباط بنى إسرائيل فجاء في (عدد ٣٥/ ١ـ٥).

"ثـم كلَّـم الـرب موسى في عربات موآب على أردن أريحا قائلاً أوص بنى إسرائيل أن يعطـوا اللاويـين من نصيب ملكهم مدنا للسكن. ومسارح للمدن حواليها تعطون اللاويين لتكون المدن لهم للسكن ومسارحها تكون لبهائمهم وأموالهم ولسائر حيواناتهم، ومسارح المـدن الـتي تعطـون اللاويـين تكـون مـن سـور المدينة إلى جهة الخارج ألف ذراع حواليها. فتقيـسون مـن خـارج المديـنة جانـب الشرق ألفى ذراع وجانب الجنوب ألفى ذراع وجانب الغـرب ألفـى ذراع وجانـب الـشمال ألفـى ذراع وتكون المدينة في الوسط. هذه تكون لهم مسارح المدن".

واسـتناداً إلى هـذه الفقـرة الـسابقة ذهـب فـريق من علماء المشنا إلى القول بأن المقصود بالأمر "اجلسوا كل فرد في مكانه" بأنه يعنى المساحة التي يسمح للفرد أن ينقل أمتعته فيها، وهـى أربـع أذرع مـربعة (مـتران تقـريبا) وهـى نفـس مساحة الخيمة، وأطلقوا عليها اسم (رشـوت هيَّاحـيد) أي الملكـية الخاصة، وأن المقصود بالنهى "لا يخرج فرد من مكانه" بأنه

يعنى النهي عن السير خارج الحدود التي حددتها التوراة للمدن ومسارحها وهي مساحة ألفي ذراع مربع أي حوالي كيلو متر تقريبا وأطلقوا عليها اسم "تحُوم شبَّات" أي حدود السبت، ويجب على الفرد ألا يتعدى هذه المساحة في السبت.

ولكن مع مرور الوقت ضاق الناس بهذه الحدود، واضطر الكثيرون إلى التعدي على هذه الحدود لقضاء حوائجهم ضاربين عرض الحائط بقدسية السبت، وتتفق ذهن علماء المشنا عن حيلة للاتفاق على التأويل الذي وضعوه عن طريق خلط الحدود أو دمج الحدود "عيروفين" وجاءت أحكامه في باب من أبواب المشنا يلي باب أحكام السبت (شبَّات) ويتم خلط الحدود بأن يضع المرء إما بنفسه أو عن طريق وكيل ينوب عنه طعاماً (يكفي وجبتين) في مكان يستأجره لهذا الغرض لكي يقضي فيه ليلة السبت، ويكون هذا المكان في أبعد نقطة داخل الحدود المسموح بالسير فيها وأقرب إلى الاتجاه الذي يريد الذهاب إليه نهار السبت، ويعتبر علماء المشنا أن هذا المكان الذي استأجره المرء ووضع فيه طعام "العيروف" يعد بيته في هذا السبت، ويحل له بذلك أن يسير نهار السبت من هذا المكان الذي وضع فيه طعام "العيروف" مسافة ألفي ذراع "كيلو متر" من كل اتجاه. وعلى سبيل المثال إذا وضع المرء طعام "العيروف" ويطلق عليه "عيروف" أيضاً، في نهاية ألف ذراع من مكان إقامته الحقيقي ناحية الشرق، فيحل له بذلك أن يسير في اتجاه الشرق مسافة ثلاث آلاف ذراع، ألف ذراع هي المسافة من مكان إقامته إلى مكان طعام "العيروف" وألفان ذراع من مكان العيروف شرقاً.

وإمعاناً في التسهيل سمح مشرعو المشنا لمجموعة من الأفراد أن يشتركوا في "خلط الحدود" معاً، بمعنى أن يضع فرد من أفراد المجموعة طعام العيروف ويأكل منه أفراد المجموعة جميعاً وهي ما يسمى بالمشاركة في خلط الحدود. وكما تحايلوا على التأويل الذي وضعوه بشأن السير في السبت أي (تحوم شبَّات) تحايلوا كذلك على نقل الأمتعة عن طريق خلط الأفنية "عيروف حتسيروت" لكي يحل للفرد أن ينقل أمتعته من البيت إلى الفناء وبالعكس، ويكون ذلك بأن يضع كل السكان الذين يضمهم فناء واحد طعاماً في بيت واحد منهم قبل دخول السبت، وبذلك يخلطون ممتلكاتهم ويعتبر الفناء كما لو كان ملكية خاصة لهم جميعاً ويحل لهم بذلك أن ينقلوا أمتعتهم من بيوتهم إلى الفناء وبالعكس، ومن الممكن تطبيق نفس الشيء على الحارة، في حال إذا كان من الممكن إغلاقها من جهاتها الأربع. ويسمى هذا الأمر "المشاركة في خلط الحارة" فيضع أحد سكان الحارة طعام

العيروف في أحد الأفنية، ويأكل جميع السكان منه، ويحل لهم بذلك أن ينقلوا أمتعهم داخل الحارة وتعد في هذه الحالة كما لو كانت ملكية خاصة لهم جميعاً.

ويتضح مما سبق أن علماء المشنا حاولوا مسايرة العصر ووضع تشريعات تتلاءم مع التطور الذي حدث في نمط المعيشة، وقد حاولتُ في هذا البحث أن أعرض التجربة اليهودية في تجديد الخطاب الديني، فاليهودية الربانية، أي "فرقة الفريسيين" هي التي تبنت تجديد الخطاب الديني ومن الطرق التي لجأت إليها "طريقة التأويل"، في حين أن الفرق اليهودية الأخرى وهى الفرقة السامرية والصدوقية والقرائية التزمت بشريعة السبت كما نَصت عليها التوراة، وعارضوا "دمج الحدود" أي العيروف واعتبروه تعدياً على نواهي التوراة. ومن اللافت للانتباه أنه على الرغم من أن فرقة الربانيين في خطابها الديني كما عبر عنه المشنا، قد بلغت حد الشطط والخروج على شريعة موسى ﷺ وعلى صريح نص التوراة، فإنها الفرقة التي انضوى تحت لوائها غالبية اليهود إلى وقتنا الحاضر، وهى أيضاً الفرقة التي كُتب لها البقاء والغلبة على سائر الفرق الأخرى.

ومن اللافت للانتباه أيضاً أن كتاب المشنا أصبح المرجعية الدينية لليهود حاليا وليست توراة موسى ﷺ، ومن يدخل على شبكة المعلومات الدولية "إنترنت" سيجد على مواقع إسرائيلية عديدة كيفية استقبال السبت، وأنواع الملكية في الوقت الحالي، وكيف يقيس المرء "حدود السبت"، وكيف يخلط تلك الحدود (عيروف) وعقوبة من يتعدى حرمة السبت علناً.

وبعد تزايد المد الديني في إسرائيل وتضخمه لدرجة أنه طال الجيش الإسرائيلي وأسلوب تجنيد الأفراد وأسلوب عمله، ولدرجة جعلت رجال التيار الديني القومي يطالبون بجعل الخدمة العسكرية داخل الجيش تتم لرجالهم (أي المتدينون) تحت الإشراف المباشر للحاخامات ومديري المعاهد الدينية العسكرية، لذلك نجد مواقع على شبكة المعلومات الدولية تابعة للجيش الإسرائيلي تحدد للجندي كيف يؤدي صلاته في السبت وكيف يقيس "حدود السبت" في المعسكر وكيف يحدد أنواع الملكية داخل معسكرات الجيش، وكيف يدمج "حدود السبت" عن طريق الـ "عيروف"، ومتى يحل له حمل السلاح وتجهيزه دون القيام بالـ "عيروف" ومتى يحل له أن يتعدى حدود السبت بدون "عيروف" وذلك في حالة الخروج للقتال أو للقيام بمهمة عسكرية.

وختاما فهذا البحث يثبت أن علماء الفرقة الفريسية أي الربانيون قد نجحوا في التحايل

على شـرائع الـتوراة وعلـى رأسـها شـريعة الـسبت، كمـا نجح الحاخامات حاليا في بسط سـيطرتهم علـى الجمهـور الـيهودي، وفـى تغلغـل نفـوذهم داخـل المؤسـسة العـسكرية الإسـرائيلية، ولكـنه يثـبت في الـوقت ذاته أن "شريعة السبت" قد تحولت على أيديهم إلى مجرد طقوس شكلية وقيود، وتم إفراغها من مغزاها الديني الذي نصت عليه التوراة.

تأويل ظاهرة الشتات لدى آري

د. حنان كامل متولي(*)

يعتبر التأويل واحدا من أهم المناهج التشبيه استخدمت في تفسير الكتب المقدسة، ويعرف التأويل بأنه :

" صرف الآية إلى معنى محتمل يوافق ما قبلها ويوافق ما بعدها غير مخالف بذلك للكتاب عن طريق الاستنباط "(1).

و قد أجاز جمهرة علماء المسلمين(2) استخدام منهج التأويل على هذا النحو، ولم ينكروا أن يذهب الفهم في النص إلى غير ظاهره شريطة ألا يتجاوز التأويل ما عرف من أصول الإسلام، كما يشترطون وجوب الإيمان بالمنهج الظاهر والعمل به على أنه أساس الدين، في حين رفض بعضهم استخدام هذا المنهج وهاجموه واعتبروه نوعا من أنواع التطرف، إذ كان لابد فيه من التوفيق بين أفكار جديدة وبين نص مقدس لا يتحملها، وقد ازداد هجومهم على هذا المنهج بعد أن أساء المتصوفة - من وجهة نظر هؤلاء العلماء - استخدامه بل واعتبروه أصل الشريعة وروحها(3) كما أهملوا

(*) مدرس - كلية الآداب - جامعة عين شمس.

(١) الشرقاوى، عفت محمد، اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث، دراسات في الثقافة الإسلامية، ١٩٧٢، ص ٣٣-٣٤.

(٢) ومن هؤلاء العلماء الإمام الغزالى، الديني يرى أن المعنى الباطن المستمد من التأويل يكمل المعنى الظاهري المستمد من التفسير ويوضح ذلك في مؤلفه " إحياء علوم الدين" بقوله : " وراء المعاصي الظاهرة يحتجب المعنى الإشارات الديني ينبغي البحث عنه، ولن يترتب على ذلك مناهضة الظاهر بل هو استكمال ووصول إلى لبابه " . انظر : الغزالى، الإمام حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، مجلد ١، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، بدون تاريخ، فهم القرآن وتفسيره بالرأي، ص ٢٨٨ - ٢٩٣.

(٢) جولدتسهير، أجنتس، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجى مصر، ١٩٥٥، ٢٣-٢٤. ويتضح هذا المعنى من قول المتصوف " ناصر الدين خسرو " في العبارة التالية : " تفسير النص بالظاهر هو بدن العقيدة بيد أن التفسير الأعمق يحل منه محل الروح، وأين يحيا بدن بلا روح " . المرجع السابق ص ٢٣ . ومن الأمور الأخرى التشبيه دفعت علماء الظاهر إلى إنكار هذا=

المـنهج الظاهـر[1] ونتيجة لتمسك المتصوفة بمنهج التأويل وتشددهم وتطرفهم في الأخذ به، وتمـسك الفقهـاء بالمـنهج الظاهر، أصبح هناك فريقان يشار إليهما بمقولة : إن الفقه يختص بالعلم الظاهر أما التصوف فيختص بالعلم الباطن[2].

و حيـنما اشـتدت معارضـة علمـاء الظاهـر لاستخدام المتصوفة منهج التأويل، أطلق المتصوفة على هذا المنهج "علم الإشارات" وأطلقوا على منهج الظاهر "علم الرسوم"[3].

و قد استخدم اليهود على اختلاف اتجاهاتهم ومذاهبهم المنهج التأويلي في العهد القديم من قديم الزمن، فهو أحد المناهج الرئيسية في تفسيره.

فعلـى سـبيل المثال يرى فيلون السكندري (عاش في القرن الثاني قبل الميلاد)[4]: " أن

= الـنوع من التفسير، أنهم رأوا أن هذا المنهج التفسيري يرجع في أصوله إلى أفلاطون الديني كان يقول إن العـالم المرئـي بمـا لـه مـن ظواهر كان يستمد وجوده الحقيقي من العقل الكلى، فقد نجد هذا المعنى تطبـيقه في اللفـظ البـارز إلى عالم الظاهر فهذا اللفظ ظل شاحبا، أما حقيقته فتقع في عالم المثل التشبيه تعد الألفاظ صورها الكلية. انظر السابق، ص ٢٤.

(١) يتـضح ذلك من قول إخوان الصفا ـ الديني يصنف مذهبهم تحت التصوف ـ " اعلم أن الكتب الإلهية تنـزيلات ظاهـرة وهـى الألفـاظ المقـروءة والمسموعة ولها تأويلات خفية باطنة وهى المعاصي المفهومة المعقـولة، فهـذه الكـتب لهـا تـأويلات غـير مـا يـدل عليه ظاهر ألفاظها يعرفها العلماء الراسخون في العلـم، . . فمـن وفـق إلى فهـم مطيعة الكتب الإلهية وأرشد إلى معرفة أسرار موضوعات الشريعة فإنه يرفع إلى مرتبة الملائكة " إخوان الصفا وخلان الوفا، مجلد ٤، المطبعة العربية بمصر، ١٩٢٨، ص ١٨٩.

(٢) شـرف، محمد جلال، دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٠، ص ٧.

(٣) ويقول "محيى الدين بن عربي" في ذلك : وفى خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختـصين نجـد مـنهم العـارفين بـه عن طريق النفي الإنشاد الديني منحهم أسراره في خلقه، وفى فهم مطـيعة كـتابه وإشـارات خطابـه. . . . . . . ويسمون ما يرونه في نفوسهم إشارة ليأس الفقيه صاحب الرسـوم إلى ذلـك، ولا يقولـون إنـه تفسـير وقايـة لـشرهم ونعـتهم في ذلـك بالكفـر عليه ". انظر : جولدتسهير، ص ٢٤٧.

(٤) فـيلون الـسفلي : عرف في اليهودية باسم " يديداه " " ידידה " أيضا وهو فيلسوف يهودي عاش في الإسـكندرية بمـصر ـ ولـذا لقب بالسكندري ـ ما بين ٢٠ ق. م ـ ٥٠ م، وهو ينتمي لأسرة أرستقراطية تـنحدر مـن نـسل الملك هيردوس، تأثر بالفلسفة الأفلاطونية، ولذا فقد حاول التوفيق بين ما ورد عن الـرب في الـتوراة ومـا ورد عـن الإلـه لـدى أفلاطـون. ومـن أبـرز أفكـاره الـتشبيه عكـست لـنا تأثره بالأفلاطونـية : أن الـرب خلق العالم بواسطة اللوجوس (الكلمة) وأن الرب خلق مادة قديمة ثم خلق مـنها العـالم وأنـه هو الديني وضع قانون العالم وأرسى نظامه، ولأن الرب لا يتغير فإن قوانينه مثله لا تـتغير. كتب مؤلفاته باليونانية نذكر منها " كتب فيلون " " כתבי פילון "، " عن حرية الصديق " =

الموجود الإلهي لا يمكن أن نعلمه بادراك عقلي فهو لا يدخل في نطاق العقل الإنساني، وإنما يجب أن يؤول ما قيل عنه، فكل تشبيه ورد في التوراة يجب أن يؤول ويفسر عن طريق الرمز[1].

و لم يقتصر استخدام منهج التأويل في اليهودية على الجانب العقائدي فقط - لنفى التجسيم والمادية عن الذات الإلهية - وإنما امتد ليشمل العبادات والطقوس الدينية فيقول الفيلسوف "بحيا بن بقوده"[2] في تفسير هذا الأمر:

"إن العبادات والطقوس لا يجب أن تكون تقليدا متبعا وحركات خالية من القلب الحاضر وبدون تعقل، لأن ذلك يؤدى إلى انعدام التأمل والنظر، فلا يجب الأخذ بظواهر الشريعة وإنما يجب العودة إلى الحياة الباطنية .... [3]".

و تشير الفقرة السابقة إلى رفض "ابن بقوده" استخدام منهج الظاهر في الشريعة، واعتقاده في وجوب استخدام منهج التأويل أو الباطن في تفسيرها، فالطقوس في اعتقاده لا يقصد بها أداء حركات بدنية - كما يتضح من المنهج الظاهر - و إنما يجب أن تؤدى الطقوس بالنفس والروح والقلب، وهى أمور لا يمكن فهمها أو التوصل إليها إلا من خلال المعنى الباطن الذي يحتجب خلف المعاني الظاهرة.

و قد ألف "موسى بن نحمان"[4] - وهو من أبرز المتصوفة اليهود في القرن الثاني عشر

= "על חרות הצדיק"، في تفاصيل القوانين "על חוקים לפרטיהם"، وقد فقدت كل مؤلفاته.
. he,wikipedia. Org/ wiki

(١) النشار، على سامي، الشربيني، عباس أحمد، الفكر الوحي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٢، ص٩.

(٢) بحيا بن بقوده: هو الفيلسوف والشاعر بحيا بن يوسف بن بقوده، عاش في الأندلس في القرن التي عشر المفاجىء، اهتم بدراسة الفلسفة وقد لخص آراءه فيها في كتاب فلسفي أخلاقي كتب بالعربية بعنوان "واجبات القلوب" وقد وضح في هذا المؤلف تأثره بالغزالى، وفى مجال الشعر نظم عدة قصائد دينية فقد معظمها وبعضها لا يزال في صورة مخطوطات. عبد المجيد، محمد بحر، اليهود في الأندلس، المكتبة الثقافية، العدد ٢٣٧، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠، ص ٧٢ - ٧٣

(٣) النشار، ص ٢٥.

(٤) موسى بن نحمان: ولد في عام ١١٩٥ م تقريبا، في إسبانيا المسيحية وقد اتجه بداية لدراسة التلمود والمشنا، وأصبح من الحكماء اليهود البارزين في هذا المجال، وفيما بعد اتجه للدراسات الصوفية التشبيه بدأت تلقى رواجا بين اليهود في ذلك الحين وبخاصة في مدينة جيروناه الواقعة في جنوب إسبانيا والأبدي أصبح ابن نحمان من أهم قادتها. وقد وضع عدة مؤلفات ناقش من خلالها موضوعات عقائدية=

الميلادي ـ مقالا تحدث فيه عن المعنى الباطني للتوراة جاء تحت عنوان " مقال عن باطن التوراة "מאמר על פנימיות התורה " يقول فيه :

" لا يوجد للتوراة ظاهر فقط، ولكن إلى جانب الظاهر نجد طرقا أخرى، فالتوراة نسمة وأسرار التوراة وباطنها هي الطريق الآمن للوصول إلى حقيقة معانيها . . . . .[1]" .

ومن العبارة السابقة يتضح أن موسى بن نحمان لا يعارض استخدام المنهج الظاهر في فهم التوراة، ولكنه يرى أن هناك مناهج أخرى تتميز عن المنهج الظاهر، وهذه المناهج هي التي تؤدى إلى فهم معاني التوراة فهما حقيقيا، وأهم هذه المناهج "المنهج الباطن" . وقد استخدم "ابن نحمان" في العبارة السابقة لفظ "التوراة نسمة " ، وهو يقصد به أنه يوجد للتوراة جانب خفي لا يمكن فهمه من خلال المنهج الظاهر، مثل النسمة التي لا ترى من وراء الجسد الذي يعتبر حاجبا لها، وهكذا الحال مع المنهج الظاهر فوراءه يحتجب المعنى المراد قوله .

ثم نجد " ابن نحمان " يعود في فقرة أخرى في هذه المقالة ويعلن رفضه استخدام المنهج الظاهر في شرح التوراة، ويؤكد أنه لابد من استخدام منهج الباطن في ذلك الأمر ـ وهو الموقف نفسه الذي اتخذه " ابن بقوده " من ذي قبل ـ ويؤكد أن لكل ظاهر باطنا وسرا يختفي وراءه فيقول :

" يجب أن تعلم أن الرمز هو الأساس الذي تستند إليه التوراة، فإذا اعتقدت في قلبك أن التوراة فارغة من الداخل ولا يوجد لها نسمة فإنك لن تفهمها للأبد ولن تصل إلى سر من أسرارها، وهذا أساس العقيدة وقلبها . . . . فالتوراة تختفي بالكنوز ولا يوجد مكان بها يخلو من هذا الكنز حتى لو بدا أنه ذو معنى بسيط مجرد فكل ظاهر له بالضرورة باطن وهذا الباطن لا حدود له لأن التوراة لا يوجد لها حد ولا مقياس[2]" .

و العبارة الأخيرة من هذه الفقرة وهى " وهذا الباطن لا حدود له . . . . " تفتح

= متنوعة، إلا أن أهم أعماله على الإطلاق تفسيره للتوراة المعروف "بتفسير التوراة" . Dan,p31-32
وتجدر الإشارة إلى أن الباحث الوحي " دوف حاييم " "דוב חיים " قام بجمع مؤلفات "ابن نحمان " في كتاب مكون من جزءان تحت عنوان " כתבי רבנו משה בן נחמן " .

(١) שעוול ، דוב חיים ، כתבי רבנו משה בן נחמן ، מאמר על פנימיות התורה ، הוצאת מוסד הרב קוק ، חלק שני ، ירושלים ، תשכ"ד ، עמ' תסה – תסו .

(٢) שם ، עמ' תסח – תסט .

الباب على مصراعيه أمام الغلو والتطرف في استخدام منهج التأويل، وتترك العنان لكل فرد ليفهم الفقرة وفقا لتصوره الخاص وتجربته الذاتية.

وفى مقدمة سفر الزوهر وردت مقالة مطولة نسبت إلى "شمعون بن يوحآى" - مؤلف سفر الزوهر وفق الروايات اليهودية - يرفض من خلالها رفضا قاطعا استخدام منهج الظاهر في فهم التوراة، فالتوراة من وجهة نظره مجموعة من الأسرار التي لا يمكن كشفها إلا من خلال منهج الباطن، ويشبه التوراة وباطنها بالرداء والجسد فيقول :

" اللعنة على من يقول إن التوراة في ظاهرها روايات بسيطة وأساطير مجردة فهذا هراء. لأنه لو كان الأمر كذلك لكنا تمكنا من كتابة توراة أخرى بل ربما كتبنا ما هو أقيم منها. إن أقوال التوراة وقصصها ورواياتها أسرار عليا باطنية رويت في شكل قصص رمزية.......... إن الملائكة حينما تهبط إلى العالم السفلي ترتدى رداء يناسب هذا العالم، وإن لم ترتد هذا الرداء لن تستطيع أن تحل بهذا العالم، كما أنه لن يحتملها وإذا كان الحال على هذا النحو مع الملائكة فكيف يكون مع التوراة التي خلقت العالم بأكمله. إن التوراة حينما هبطت إلى هذا العالم ارتدت رداءه لأنها إن لم تفعل ذلك لن يحتملها. ومن يعتقد أن الرداء الذي ارتدته التوراة هو التوراة فليذهب إلى الجحيم لقد قال داود "لتفتح عينيك وتتأمل معجزات التوراة" فالتوراة تختفي وراء هذا الرداء وهو شكلها الظاهر، ووراء هذا الرداء الظاهر يحتجب الجسد، وكذلك الحال مع التوراة فالرداء هو ظاهرها وجسدها هو أسرارها ورموزها وعالمها الباطن(1). والحمقى لا يرون سوى الرداء وهو قصص التوراة ولا يدركون ما هو أبعد من ذلك وأعمق منه. أما أصحاب الفطن وهم المختصون بعلمه والعارفون فلا ينظرون للرداء وإنما للجسد. أما ذو المقام الأعلى فينظر للنسمة في أساس التوراة....... ما أجل التوراة فكل حرف من حروفها يحتوى على سر باطني من أسرار العالم العقائدي........... (2).

وفى النص السابق قصر " ابن يوحآى " الحكمة الباطنية على جماعة بذاتها وهى جماعة

---

(١) تتشابه فقرة سفر الزوهر التالية : " فالرداء هو ظاهرها وأسرارها ورموزها وعالمها الباطن هو جسدها " مع المعنى الوارد لدى " ناصر الدين خسرو " عن الروح والبدن. راجع : هامش ٣.

(2) ספר זהר תורה، פירוש הזהר הקדוש על התורה، מאת התנא רבי שמעון בר יוחאי، בראשית، מהדורה קדושה، הוצאת עם עולם בע"מ، ירושלים، ת"ו، הקדמת ספר הזהר עמ' 11 – 13.

" أصحاب الفطن المختصون بعلمه والعارفون. . . . . "[1] وما من شك في أنه يقصد بهذه الجماعة " المتصوفة " .

ومما سبق يتضح أن منهج التأويل أو الباطن كان من المناهج الشائعة في اليهودية في شرح الكتب المقدسة وتوضيحها، و قد أيد اليهود على اختلاف مذاهبهم هذا المنهج، إلا أنه نال استحسانا بصفة خاصة لدى المتصوفة وهو الوسط الذي ينتمي إليه آري، ووصل ولعهم بهذا المنهج إلى حد اعتباره المنهج الوحيد الذي يجب استخدامه في شرح التوراة، وخاصة أنه منحهم فرصة التعبير عن التجربة الذاتية التي يعيشها المتصوف .

وبعد أن تعرفنا على منهج التأويل، سنقوم بمناقشة كيفية تطبيق هذا المنهج في تفسير ظاهرة الشتات اليهودية لدى " آري " من خلال نظرياته المتعددة التي استند في بنائها إلى بعض فقرات العهد القديم . ولكن قبل تطرقنا إلى هذا المنهج يجدر بنا التعرف على طبيعة حياة " آري " والكشف عن مصادر آرائه والمؤثرات التي ساعدت في بلورة أفكاره وصياغة نظرياته .

أولا: حياة (آري):

ولد "راب أسحق بن شلوموه لوريا إشكناز" ، الذي عرف باسمه المختصر "آري" في عام ١٥٣٤ م في مدينة القدس لأب من أصل إشكنازي، وقد توفي والده وعمره عامان فاصطحبته أمه للإقامة لدى خاله في مصر في منزله الواقع على ضفاف النيل، وحينما بلغ الخامسة عشرة تزوج من ابنة خاله[2] .

وقد أبدى " آري " الاهتمام بالتفقه في أمور الدين، فدرس أحكام التلمود وشرائع المشنا، ثم وقع في يده بطريق المصادفة " سفر الزوهر " الذي كان له أثر كبير على أفكاره ونظرياته، وقد اهتم " آري " بصفة خاصة بجزئي " العباءة الصغرى " " אדרא רבא "

---

(١) من الملاحظ أن نص الزوهر قصر الحكمة الباطنية على جماعة بذاتها وهم ـ على حد قوله ـ " أصحاب الفطن وهم أهل الله المختصون بعلمه " . ويكاد يتفق هذا المعنى مع ما سبق أن ذكره إخوان الصفا في قولهم : " فهذه الكتب لها تأويلات غير ما يدل عليه ظاهر ألفاظها يعرفها العلماء الراسخون في العلم" . انظر هامش ٤ . كما يتفق مع ما ورد لدى " ابن عربي " في قوله " أهل الله المختصين " راجع هامش ٦ .

(2) גורדין، אבא ، הארי יצחק שלמה לוריא אשכנז، הוצאת מסדה בע"מ ، הדפסת שנת 1969 נדפס במפעלי דפוס פלאי בע"מ גבעתי ، רמת גן ، ע"מ 10 ، יעקבסון ، יורם ، מקבלת הארי עד לחסידות ، משרד הבטחון ההוצאה לאור ، תל אביב ، תשמ"ד ، 1984 ، עמ' 20

و " العباءة الكبرى " " אדרא זוטא "[1] وذلك لاعتقاده أن هذين الجزئين يحويان بداخلهما أسرار الذات الإلهية وخفايا عملية خلق الكون[2]، وقد شغل هذان الأمران جانبا كبيرا من فكر " آري " حتى أصبح شغله الشاغل التوصل إلى كشف هذه الأسرار والتعرف على خفايا العالم الإلهي بأكمله.

وربما يكون هذا الأمر هو الذي دفعه إلى الاعتكاف في خيمة على ضفاف النيل على مر سبع سنوات متتالية، فقد أقام " آري " في هذه الخيمة مفضلا حياة الاعتزال والوحدة، وكان يغادرها في يوم السبت فقط للقاء أسرته، وفي هذا اليوم كان يخاطبهم بالعبرية لأنه اعتبرها اللغة الوحيدة التي تتفق مع قداسة هذا اليوم. وقد بذل " آري " مجهودا روحيا وبدنيا كبيرا أثناء فترة اعتكافه بغرض الاتصال بالعالم السماوي لكشف أسرار الذات الإلهية، فعلى سبيل المثال اعتاد على الاستيقاظ طوال الليل وذلك لاعتقاده أن فترة الليل هي أنسب وقت للوصول إلى العالم السماوي والاطلاع على الأسرار الإلهية، وهو ما عرف لدى المتصوفة " بالعروج السماوي " فقد كان يعتقد أن نسمته ـ في هذا الوقت ـ ترتقي طبقات السماء طبقة تلو الأخرى إلى أن تتجلي أمامها الحقائق الإلهية بصورة واضحة، وتطلع على ما خفي عليها من ذي قبل، وتنكشف أمامها الغيبيات بصورة بارزة وواضحة[3].

---

(١) العباءة الصغرى والعباءة الكبرى : من أجزاء الزوهر التشبيه كتبت بالآرامية، وقد تناولا موضوعات متعددة ومتنوعة خاصة بالعالم السكندري، مثل الهياكل السماوية المعروفة بطبقات السماء السبع وطبقات جهنم السبع، كما يحتويان على مادة قصصية مستمدة من أسفار التوراة وبخاصة سفر التكوين. انظر : תשבי ، ישעיהו، משנת הזהר ، כרך ראשון، מוסד ביאליק ، ירושלים ، תשמ"ב ، ע' מ ١٩.

(2) דובנוב ، שמעון ، דברי ימי עם ישראל ، הוצאת דביר ، תל אביב ، תש"ח ، כרך ששי ، מהדורה רביעית ، ע' מ 32 ، גורדין ، ע' מ 10 ، צינברג ، ישראל ، תולדות ספרות ישראל כרך שלישי ، הוצאת יוסף שרברק בע"ם، תל אביב ، 1958 ، ע' מ 63.

(٣)גורדין ، ע' מ ١٢ -١٣ ، דובנוב ، ע' מ ٣٣. تحدث " فيتال " في إحدى رواياته عن كيفية ممارسة " آري " للعروج السكندري فقال : " لقد حضر معلمنا " هلاوى بروخيم " ذات مرة إلى " آري " فوجده يحدث نفسه. وقد حاول أن يفهم ما يقوله ولكنه فشل. وفي ذلك الحين رآه " آري " وهو واقف إلى جواره فقال له : ماذا تريد؟ فأجابه أحاول أن أسمع ما تقوله. فقال له "آري" إن نسمته كانت تصعد في ذلك الحين إلى أعلى في طرق ودروب تحفظها عن ظهر قلب. ثم أتت ملائكة الخدمة لاستقبال نسمته والترحيب بها. ثم سألتها أي يشيفا ـ مدرسة لتعليم أمور الدين ـ تريدين الذهاب إليها؟ فالنفي هذه اليشيفا كانوا يخبرونها بأسرار التوراة التشبيه لا يعلمها أحد. وتكشف لها رموزها=

كما كان يكثر من البكاء ولذا فقد لقب "بالباكي" "בעל בכי"[1] فقد كان "آري" يعتقد أن في البكاء قوة عظمى تمكنه من الوصول إلى خفايا العالم السماوي وأسراره، كما أنه اعتقد أن البكاء يؤدى إلى تجلي الأمور الغيبية أمامه، كما واظب " آري " أثناء فترة اعتكافه أيضا على حالة " التأمل " ومن خلال تأمله اكتشف أن العالم يحيط به خطر محدق، وأنه أوشك على الهلاك من جراء قوى الشر التي كانت تتحكم به وتسيطر عليه، وقد اعتقد أن السبيل الوحيد للقضاء على هذه القوى إضعافها من خلال تقوية جانب الخير، وتدريجيا تصبح الغلبة لقوى الخير مما يؤدى إلى خلاص العالم من قوى الشر وبالتالي يتحقق خلاص البشرية جمعاء[2].

وتعتبر فكرة القضاء على قوى الشر بهدف تحقيق الخلاص والتعجيل بمجيئه من الأفكار المحورية التي بنى عليها " آري " كل نظرياته الصوفية.

وقد أدى الجو العام الذي أقام فيه " آري " أثناء اعتكافه إلى اعتقاده برؤية أشياء أو سماع أصوات تبلغه بأمر ما، فقد ادعى أنه أثناء اعتكافه كان يأتيه من آن لآخر نداء من السماء يعقبه رؤية أمر ما سيحدث في المستقبل، أو يرى أمام عينيه تفسيرا لإحدى الرؤى التي شاهدها أثناء نومه، وقد ادعى أيضا أن " شمعون بن يوحاى " (٢م)، وهو مؤلف سفر الزوهر حسب الرواية اليهودية، كان يأتيه ويتحدث معه طويلا عن أسرار الكون وخفايا العالم السماوي التي كان يتوق "آري" دوما لكشفها[3].

و قد استغرق " آري " في هذه الأفكار وأصبحت مسيطرة عليه إلى حد كبير، مما جعله يعتقد أنه أصبح على علم كاف بكل خفايا الكون، وأنه بهذا العلم سيتمكن من محاربة قوى الشر والقضاء عليها أملا في التعجيل بمجيء الخلاص، ولكنه رأى أن هذا الهدف لا يمكن تحقيقه في مصر ولذا اتخذ قراره بالهجرة إلى فلسطين وكان ذلك في عام ١٥٧٠م، وقد سافر برفقة زوجته وأمه وولده وأقام في القدس، وبعد فترة نما إلى علمه وجود مركز ديني في

= وتفسر لها ما غمض من فقراتها أو أحد حروفها ". انظر : דן، יוסף ، הסיפור העברי בימי הביניים، בית הוצאה כתר ، ירושלים בע"ם ، ١٩٧٤ ، עמ"٢٤٣. (٢١)גורדין ، עמ" ١٢ .

(١) كان " آري " على اعتقاد تام في أن بكاء أم موسى " يوكابد " على وليدها سبب مباشر في خلاص بني إسرائيل من العبودية وخروجهم من مصر. انظر : سفر الخروج الإصحاح التي، حيث وردت قصة إلقاء موسى - عليه السلام - في النهر، والتقاط ابنة فرعون له، بينما لم ترد أي إشارة عن بكاء " يوكابد " على فقد وليدها.

(٢) שם ، עמ" ١٢ .- 13

(٣) צינברג ، עמ" ٦٤ ، גורדין ، עמ" ١٣ ، דובנוב ، עמ" ٣٣.

صفد[1] تدرس به العلوم الدينية المختلفة كالفقه والتشريع والتصوف، وحينئذ قرر الانتقال إلى صفد وانضم إلى الوسط القبالي الذي كان يرأسه آنذاك "موسى القرطبي"[2].

وقد درس "آري" على يده أصول القبالاه النظرية إلا أن طبيعة هذه الأفكار النظرية لم تتفق مع أفكاره وآماله التي سعى إلى تحقيقها وأهمها خلاص العالم من قوى الشر، ولذا سرعان ما انصرف عن هذه الدراسة النظرية. و في ذلك الحين بدأ نجم "آري" يلمع في وسط جالية صفد، فقد التف حوله عدد كبير من التلاميذ والمريدين الذين اجتذبتهم أفكاره الصوفية، وكان قد اعتاد على ملاقاتهم في يوم السبت، وعادة ما كان يدور لقاؤه معهم حول المعجزات التي ستقع في القريب العاجل وعن الاستعدادات التي يجب اتخاذها استعدادا لاستقبال المسيح المخلص[3].

وقد توفي "آري" في ١٥٧٢م، أي بعد قدومه إلى صفد بعامين وكان يبلغ من العمر حينئذ ثمانية وثلاثين عاما، ولذا ترك موته المفاجئ في هذه السن المبكرة أثرا بالغا على تلاميذه الذين اعتقدوا أنه لم يمت وإنما رفعه الرب إليه كما سبق وأن رفع حانوخ[4]، كما اعتقد آخرون أنه "المسيح بن يوسف" الذي سيسبق مجيء "المسيح بن داود" ليمهد الطريق أمامه لتحقيق الخلاص[5].

---

(١) كان يقيم في صفد في ذلك الحين ما يقرب من ألفي نسمة، ورغم قلة عدد سكان هذه الجالية نسبيا فإنها اكتسبت شهرة واسعة ومكانة مهمة بسبب الطابع الداخلي الديني كان يعتبر من أبرز سماتها، فقد كان بها ما يقرب من عشرين معبدا وبيت مدراش ـ وهو مدرسة تختص بتفسير أمور الدين ـ وكانت الحلقات الدينية تقام به بصفة يومية عقب صلاة المغرب والعشاء، وعلى مر الزمن أصبحت مركزا لراغبي تلقي العلوم الدينية. انظر: גורדין، ע"מ ١٨ - ١٩.

(٢) موسى الفقرة وكما: ولد في قرطبة عاصمة الأندلس في عام ١٥٢٢م، وبعد فترة هاجرت أسرته إلى فلسطين حيث أقامت في صفد، وقد اعتنق مبادئ الفكر القبالي وبدا تأثره بسفر الزوهر واضحًا بصورة كبيرة وخاصة أنه تولى إكمال بعض أجزائه، ويعتبر الفقرة وكما رائد القبالاه النظرية في صفد، فقد تناول الموضوعات التشبيه تتحدث عن خلق الكون وأقسام النفس وماهية التوراة، ويعد مؤلفه "حديقة الرمان" "פרדס רמונים" أشهر مؤلفاته على الإطلاق فهو يعتبر ملخصا للفكر القبالي منذ ظهوره وحتى عهد الفقرة وكما. انظر: Dan , Joseph , Jewish Mysticism Jewish Ethics , university of Washington press , 1980 , p. 84- 86.

(٣) יעקבסון، עמ' ١٢٠، דובנוב، עמ' ٣٣، צינברג، עמ' ٦٤.

(٤) حانوخ: أحد الشخصيات التوراتية وما وردت عنه بها قليل للغاية فهو أحد أبناء "آدم"، وقد قيل عنه في التكوين ٥: ١٨ـ ٢٣ "وسار أخنوخ مع الله.......... و سار أخنوخ مع الله ولم يوجد لأن الله أخذه". وقد فسر الفقهاء هذه الفقرة على أنها تعني أن "حانوخ" لم يمت وإنما رفع للسماء.

(5) צינברג، עמ' 65، דובנוב، עמ' 33.

ولم يترك " آري " أي كتاب أو مخطوط فقد كان يعتقد أن أفكار القبالاه يجب أن تدرس سرا، ولذا فهو لم يطرح أفكاره مكتوبة وإنما اعتاد على إلقائها شفاهة أمام تلاميذه، باستثناء مرة واحدة دون فيها أفكاره بغرض إلقائها كخطبة في معبد سفاردى[1].

وقد تولى "حاييم فيتال" (١٥٤٣م - ١٦٢٠م) - تلميذ آري - نشر أفكار معلمه، وقد درس " فيتال " بداية علم الكيمياء أملا في اكتشاف الذهب وحينما أخفق في هذا المجال اتجه للدراسات الدينية فدرس التوراة وتعلم تفاسيرها، ثم أقبل على دراسة القبالاه، التي كانت منتشرة على نطاق واسع في صفد حينذاك، وفي عام ١٥٧٠م التقى " بآري " وقد حاك " فيتال " قصة أسطورية حول طريقة لقائه " بآري " يقول عنها في أحد مؤلفاته :

" حينما كان " آري " في مصر علم أنه سيموت في سن مبكرة ولذا كان عليه أن يهاجر إلى فلسطين سريعا، لأنه علم أنه سيقابل هناك تلميذا جديرا بحفظ أسراره، وأن هذا التلميذ هو الذي سيخلفه ويحل محله في صفد، وبعد أن التقيت " بآري " اصطحبني إلى بحيرة طبرية ومنها انتقلنا إلى مصر، فوقف " آري " وسط النهر وأخذ كأسا وملأها وسقاني إياها، ثم قال لي حينما تشرب من هذه الكأس ستنال الحكمة وترثها مني[2]. "

واعتمادا على هذه الرواية ادعى " فيتال " أن " آري " أطلعه على أسرار الخلوة[3] وكيفية ممارستها وكيفية التوحد بصورة كاملة مع نسمات الصديقين المحفوظة في اليشيفوت السماوية، في حين أنه لم يطلع أحد سواه على هذه الأسرار وقد أوصاه بممارسة الخلوة في مطلع يوم السبت، ويرجع ذلك إلى اعتقاد " آري " في أنه في هذا اليوم تفتح أبواب السماء وتفيض من بركاتها على الأرض، كما أن الرب والملكوت السماوي يكونا قريبين من العالم بل إنهما يشاركان في مأدبة السبت التي يعدها بنو إسرائيل في ذلك اليوم[4].

وقد احتفظ "فيتال" بالأفكار والآراء التي أطلعه عليها "آري" والتي كانت النواة لما

---

(١) גורדין ، עמ' ٢٢ .

(٢) צינברג ، עמ' ٦٦ .

(٣) الخلوة : اعتاد " آري " على الذهاب إلى قبور الصديقين والتمدد أمامها، وأثناء ذلك كان يهبط من السماء نور هائل يؤدى إلى سقوط الطل وهذا الطل هو نواة البعث لهذا الصديق، فهو يصلح العظام اليابسة ويحيى الموتى، فتدب الحياة في الصديق، ويكشف أمام " آري " ما يريد معرفته. انظر : ٦٦، הסיפור העברי ، עמ' ٢٤٣ ، גורדין ، עמ' ٥٠-٥١ .

(٤) גורדין ، עמ' ٢٢١ ، דובנוב ، עמ' ٣٤-٣٥.

يعرف " بالقبالاه العملية "[1]، والتي حلت محل القبالاه النظرية التي سادت قبل عهد " آري " من القرن الثاني عشر وحتى القرن السادس عشر تقريبا . ويمكن القول إن القبالاه النظرية هي فلسفة إلهية أو حكمة إلهية، تهدف إلى الغوص في أعماق الذات الإلهية، أما القبالاه العملية فكان هدفها الرئيسي كما حدده " آري " وكما سيتضح لنا من خلال عرض نظرياته، كانت تهدف إلى جمع اليهود على هدف واحد وهو القضاء على قوى الشر التي تفشت في العالم وأحكمت قبضتها عليه، وهو يقصد بذلك الصراع الدائم والأبدي بين الخير والشر، ويعتبر الإنسان العنصر البارز في هذه النظرية فهو الذي سيأخذ على عاتقه مهمة القضاء على هذه القوى من خلال عدة وسائل عملية سنتعرض لها .

ثانيا: اتجاهات تفسير ظاهرة الشتات في اليهودية قبل آري:

لقد ترك الشتات اليهودي أثرا ملموسا على جميع التيارات اليهودية المختلفة، وقد انعكس هذا الأثر في مؤلفات هذه التيارات سواء كانت دينية أو فلسفية أو صوفية، وقد عالج كل تيار هذه الظاهرة وفقا لوجهة نظره، وفي بعض الأحيان فسرت هذه التيارات الشتات وفقا للظروف البيئية والتاريخية التي عاصرتها وعاشت بها، مما نجم عنه ظهور

---

(١) القبالاه العملية : شابت القبالاه العملية في بدء ظهورها بعض أمور الدجل والشعوذة، حيث انتشرت القصص والروايات التشبيه تحكى عن لبس الأرواح الشريرة لأجساد البشر ومحاولتها إيذاءها، وكيفية التخلص من هذه الأرواح، وفك هذا اللبس فيروى " فيتال " عن قيامه بإخراج روح شريرة من أحد الأشخاص فيقول : "أتت أرملة تسكنها إحدى الأرواح إلى " آري " تطلب منه أن يساعدها في إخراج الروح التشبيه كانت تؤذيها وتسبب لها ألما شديدا، فأمر " آري " تلميذه " فيتال " بإخراج هذه الروح من جسد المرأة، فتحدث " فيتال " مع هذه الروح قائلا : كيف مت؟ فأجابته مت خنقا، ثم سألها ومن أذن لك بالدخول في جسد هذه المرأة؟ فأجابته أنها ذات ليلة رقدت في منزل هذه المرأة. وفي الصباح استيقظت المرأة وحاولت إشعال النار فقشلت. وألقت بالحجر غاضبة وقالت اذهب إلى الشيطان. وبهذه الكلمة سمح لهذه الروح بالدخول إلى جسدها. وفي الحال حكم " فيتال " على هذه الروح بالخروج من إصبع قدمها اليسرى. ففتح إصبعها وخرجت الروح منه " . انظر : גודמן ، עמ' ٥٤ . و هناك روايات عديدة ـ رويت على لسان فيتال ـ تتفق في مضمونها مع مضمون هذه الرواية، وهي على ما يبدو كانت نتاجًا لفكرة التناسخ التشبيه أولت لها قبالاه " آري " مكانة عظيمة. وتجدر الإشارة إلى أن هذه الخرافات كانت شائعة على نطاق واسع في عهد " آري " بصفة عامة، فيروى " سليمان بن موسى القبص " ـ وهو من متصوفة صفد البارزين في منتصف القرن السادس عشر الميلادي ـ أنه نجح هو ورفاقه في طرد روح شريرة من جسد امرأة، ولكنها ماتت عقب طرد هذه الروح منها من شدة الآلام التشبيه حلت بها من جراء لبس هذه الروح لجسدها. انظر : דובנוב ، עמ' ٣٤ .

تفاسـير متعددة ومتنوعة، ومن ثَم رأينا ضرورة تناوله والاطلاع عليه قبل الخوض في تفسير آري لهذه الظاهرة، وسنتناول هذه التفاسير وفقا لتسلسلها التاريخي.

لقـد عالجـت الأسفار الخارجية(1) ظاهرة الشتات من وجهات نظر مختلفة، إلا أن هناك رأيين يسودان هذه الأسفار على الرغم من اختلافهما.

فيرى الرأي الأول أن الشتات اليهودي عقاب إلهي لحق ببني إسرائيل من جراء تركهم شـريعة الـرب واتجـاههم إلى عـبادة الآلهة الأخرى، مما دفع الرب للانتقام منهم بأن أذاقهم الـذل والهـوان بعـد أن دفعهم وسط الأمم الأخرى، وقد ظهر هذا الرأي في صورة حديث موجه من الرب لإسرائيل يقول فيه لها :

" . . . . و تـرين أولادك وأبـناءك جـواري وعبيدك لدى أعدائك وتفقدين كل مجـدك ونفـوذك وتتفـرقين في كـل الـبلاد وكل الأراضي . وتصبح أرضك مهجورة ويسقط مذبحك المقدس وهيكل الرب المعظم وتتحطم أسوارك العالية . لأنك لم تحفظ شريعة الرب المقدسة في قلبك . وحدت عن الطريق وعبدت الآلهة الأخرى ولـم تخشيني . . . . و لذا نفيتك من أرضك ومسكنك(2) " .

ومـن الواضـح أن هـذا الرأي يخضع للحقائق التاريخية التي عاشها بنو إسرائيل في فترة كتابة هذه الأسفار .

أمـا الـرأي الثانـي فقد ورد في سفر " نبوة عزرا " " חזון עזרא " وهذا الرأي يعطى للشتات معنى رمزيا حيث يعتبر الشتات طريقا صعبا يمتلئ بالمعاناة والآلام، ولكنه يقود من يـسير فـيه إلى الحـياة الـراغدة والنعـيم الأبـدي ومن يطمع في هذه الحياة عليه أن يسلك هذا الطـريق ويخـوض فـيه، ومـن لم يـستطع تحمل هذه الصعاب سوف يستبعد من هذا النعيم الـذي أعـده الـرب له، فالشتات ـ وفق هذا الرأي ـ هو أحد الطرق المؤدية للنعيم الأبدي،

---

(١) الأسـفار الخارجـية : وتعـرف أيـضا " بالكـتابات الخارجـة "، وقد عرفت بهذا الاسم لأنه لم يقبل إدراجها ضمن أسفارا لعهد القديم ولم تعتمد ضمن الكتاب المقدس وذلك لعدة أسباب منها : أنها لم تحمـل روح الكلام الموحى به من الرب وتناقض التوراة في بعض الأحيان، كما أن بعضا منها كتب بعد انـتهاء عهـد الأنبـياء، وتتـنوع موضـوعات هـذه الكـتب بـين الأحـداث التاريخية وذلك مثل أسفار المكابـيين، والأحـداث الديـنية مـثل سـفري يهوديت وطوبياه . ظاظا، حسن، الفكر الداخلي الوحي أطواره ومذاهبه، مكتبة سعيد رأفت، ١٩٧٥، ص ٦٩ ـ ٧٧ .

(٢) הספרים החיצונים ، אברהם כהנא ، כרך שני ، נדפס מחדש ע"י הוצאת מקור בע"מ ١٩٧٨ ، ספר חזיונות הסבילות ג ، רסה – רפב .

ويوضح المؤلف ذلك في قوله :

" مثل المدينة الجميلة التي أقيمت في طريق مستقيم وهذه المدينة تمتلئ بكافة الخيرات، ولكن هذه المدينة بها مدخل ضيق وعلى يمينها نار وعلى يسارها مياه عميقة وبينهما مجرى . وهذا المجرى ضيق لا يحتمل سوى خطوة رجل واحد. والمدينة هي ميراث هذا الرجل ونصيبه. وإن لم يمر بهذا المكان ويتخط الصعاب التي تحيط به من كل جانب فكيف سيصل إلى ميراثه وكيف سينال نصيبه. وهذا هو الحال مع بنى إسرائيل الذي خُلق العالم من أجلهم........ يعيشون في ألم وأسى ومرارة وإن لم يمروا بهذه الحياة المرِيرة لن يتلقوا ما أعد لهم ولن ينالوا ما كتبه الرب لهم.........."(1).

و يبدو أن الحديث هنا يتناول أرض الميعاد التي وعد الرب بنى إسرائيل بها دون غيرهم، في ميراثهم وحدهم، ولذا فهذا "المجرى" الذي أشار إليه في النص السابق لا يسع سوى شخص واحد - رمزا لبنى إسرائيل - وإن لم يكافحوا من أجل الوصول إلى هذه الأرض لن ينالوها مطلقا، ويكونوا بذلك قد تخلوا عن ميراثهم.

ولا يخفى على قارئ هذا النص النزعة العنصرية التي يعكسها كاتب النص، وتأكيده على مزاعم الحق التاريخي والديني في أرض فلسطين، وعلى الاختيار الإلهي لبنى إسرائيل وتميزهم عن غيرهم من الأمم الأخرى.

وكما تعددت وجهات النظر المصاحبة لتفسير الشتات في الأسفار الخارجية، تعددت كذلك في الآداب التلمودية، وقد تنوعت هذه التفاسير بين التعامل مع هذه الظاهرة على أنها واقع تاريخي وبين اللجوء إلى التأويل والرمز في تفسيرها، إلا أن التأويل كان المنهج الشائع والغالب في شرح هذه الظاهرة كما سيتضح لنا.

لقد ذهبت بعض الآداب الربانية إلى أن الشتات لم يقتصر على بنى إسرائيل، فقط ولكنه امتد ليشمل المجال الإلهي أيضا فالرب ومملكته السماوية بأكملها قد تقاسما محنة الشتات مع بنى إسرائيل، كما تجرع الرب من الحسرة والألم التي مرا عليهم أيضا فقد ورد في مسيخت حجيجاه : " لقد سلب السمو من إسرائيل ومنح لعابدي الأوثان قال راب صموئيل بر نحماني من أجل سمو المملكة السماوية وكيف بكى الرب.......... و قد دعا الرب في هذا اليوم للبكاء والنحيب........ و بكت ملائكة السلام ودمعت عيناها لأن قطيع الرب سبى قال راب إليعاذر ثلاث دمعات واحدة على الهيكل الأول والثانية على

(1) שם ، כרך ראשון ، חזון עזרא ، ע"מ תרכ"ו.

الهيكل الثاني والثالثة على إسرائيل التي نفيت من مكانها . . . . .[1] ".

وترمز هذه الفقرة إلى العلاقة الوثيقة والمصيرية التي تربط الرب ببني إسرائيل وهذه العلاقة هي التي دفعته إلى مشاركته آلامهم وأحزانهم، وفي موضع آخر لا يكتفي الرب بمشاركتهم الشتات نفسيا فقط وإنما يترجم هذه المشاركة النفسية إلى مشاركة فعلية تتمثل في الشخيناه وهي نوره الإلهي الذي صار مصاحبا لبنى إسرائيل أينما كانوا، وذلك لشدة حب الرب لهم[2].

ثم يظهر تيار آخر في الآداب التلمودية يميل إلى تأويل الشتات، فعلى سبيل المثال نجد أن كاتب التلمود في تفسير عبارة : " وأزرعها لنفسي في الأرض " الواردة في فقرة هوشع ٢ : ٢٣ " وأزرعها لنفسي في الأرض وارحم لو رحامة وأقول للوعمى أنت شعبي وهو يقول أنت إلهي "، يرى أن الرب فرق بنى إسرائيل بين الأمم كي ينشروا الديانة اليهودية بين هذه الأمم ويدعوهم إلى اعتناقها، فقد ورد في مسيخت بساحيم : " قال راب إليعاذر إن الرب لم ينف إسرائيل بين الأمم إلا من أجل أن يضموا إليهم متهودين فهل يزرع مكيال إلا ليحصد مكيالين وقال وأزرعها لنفسي في الأرض[3]".

وهو يرمز في هذا النص إلى بنى إسرائيل بالمكيال وإلى الأمم الأخرى التي ستعتنق اليهودية بالمكاييل، أي أن المكيال الذي فرقه سيعود إليه أضعافا مضاعفة.

ويعتبر بعض أحبار التلمود أن الرب قدم معروفا لبنى إسرائيل حينما فرقهم بين الأمم، ولكنهم لم يوضحوا سبب ذلك ولم يتحدثوا عن ماهية هذا المعروف ففي تفسير عبارة : " حق حكامه في إسرائيل " الواردة في فقرة القضاة ٥ : ١١ : " من صوت

---

(١) תלמוד ، הוצאה תורה מצוין ، פעיה״ק ، ירושלים ، תשכ״ח ، חגיגה ، ה ע״ב. ويؤكد التلمود هذه الفكرة أيضا في مسيخت براخوت حيث يظهر الرب حزينا بائسا على شتات شعبه، و في هذا النص يفسر الشتات على أنه عقاب حل على بنى إسرائيل من جراء آثامهم فيقول : " قال راب أسحق بر صموئيل إن الرب يجلس على البوابات يزأر كالأسد ويقول وى على أبنائي فبسبب معصيتهم خربت بيتي وحرقت هيكلي وشتتهم بين أمم العالم ". שם، ברכות ، ג ע״א. فالنفي هذه الفقرة يبدو الشتات كسبب مباشر لعصيان بنى إسرائيل للرب، ويظهر الرب مشاركا لبنى إسرائيل محنتهم وآلامهم، وعلى الرغم من معصيتهم له مازال يدعوهم أبناءه، دلالة على العلاقة الوثيقة التشبيه لا يمكن قطعها، ودلالة على عدم تخلى الرب عنهم مهما صدر منهم من أفعال فقد اختارهم مفضلا إياهم عن سائر الشعوب، وهنا يظهر الشتات كمرادف للاختيار الإنشاد.

(٢) שם ، מגילה، כ״ט ע״א.

(٣) שם ، פסחים ، פ״ז ע״ב.

المحاطين بين الأحواض هناك يثنون على حق الرب حق حكامه في إسرائيل " . " قال راب إليعاذر : لقد أحسن الرب صنيعا مع إسرائيل حينما فرقها بين الأمم[1] " .

وتؤول بعض الآراء التلمودية عبارة " كتراب الأرض " الواردة في فقرة التكوين ٢٨ : ١٤ : " ويكون نسلك كتراب الأرض وتمتد غربا وشرقا وشمالا وجنوبا ويتبارك فيك وفى نسلك جميع قبائل الأرض " على أنها ترمز لشتات بنى إسرائيل وانتشارهم من مشارق الأرض ومغاربها، على الرغم من أن الرب يعد يعقوب ـ ﷺ ـ في هذه الفقرة وكما هو واضح من النص المقرائى ـ بأنه سيهبه نسلا لا يعد ولا يحصى مثله مثل تراب الأرض الذي لا يمكن عده فيقول في مسيخت براخوت:

" ما معنى تراب الأرض من مشرق الأرض حتى مغربها، يقصد به شتات أبنائك من أدنى الأرض إلى أقصاها . . . . . ما هو تراب الأرض هو المدراس (الماكينة التي تستخدم في درس القمح) الذي يدرس به أبناؤك الممالك والشعوب التي ستعيش بينها. ماذا يعنى تراب الأرض. التراب لا يفنى ولا يبلى وهكذا إسرائيل لا تفنى، أما الأمم الأخرى فمصيرها إلى الفناء[2] " .

وتشير الفقرة الأخيرة في النص السابق إلى أن الشتات لا يعنى فناء إسرائيل ولن يؤدى إلى ذوبانها بين الأمم الأخرى لأنها مثل التراب والتراب لا يفنى ـ كما يؤكد في النص ـ كما يشير أيضا إلى أن الشتات سيزيد إسرائيل قوة ولن يضعفها، وستصبح في قوتها مثل المدراس الذي يطأ الأمم الأخرى.

ومن الآراء التلمودية السابقة يتضح لنا أن الشتات لم يكن عقابا لبنى إسرائيل على الإطلاق بل على العكس فقد كان عملية إلهية منظمة لها أهداف متعددة منها نشر اليهودية، واعتناق البعض لها، وازدياد قوة إسرائيل، وزيادة ارتباط الرب ببني إسرائيل وتمسكه بهم بوصفهم شعبه المختار الذي لا يمكن أن يتخلى عنهم.

وقد تطرق الفلاسفة اليهود في مؤلفاتهم إلى ظاهرة الشتات، وحاولوا بدورهم وضع تفسير لها ومن هؤلاء الفلاسفة " سعديا جاءون " وذلك في القرن التاسع الميلادي[3] من

---

(١) שם.

(٢) אנצקלופידיה עברית ، כרך עשירי ، חברה להוצאת אנצקלופידיה בע"ם ، ירושלים — תשכ"ט ، תל אביב ، עמ' .

(٣) سعديا جاءون : من أهم الفلاسفة اليهود في القرن التاسع المفاجئ، ويعتبر أول اليهود الذين أقبلوا على استخدام العقل والبرهان لإقامة فلسفة يهودية أو لاهوت يهودي يستند إلى الكتاب المقدس=

خلال مؤلفه "الأمانات والاعتقادات" ، فقد خصص الجزء الأول من المقال الثامن والمعروف " بمقال الفرقان " لتناول ظاهرة الشتات، وقد تعامل سعديا جاءون مع الشتات على أنه حدث تاريخي يشير إلى فترة تاريخية طويلة من تاريخ بنى إسرائيل، وقد استعان في تفسيره لهذه الظاهرة بالعديد من فقرات العهد القديم، ولكنه استخدم المنهج الظاهر في تفسيرها وهو ما سيتضح لنا حينما نعرض لهذه التفاسير.

لقد اعتبرت أحد التفاسير التي وضعها سعديا لظاهرة الشتات أنه مرحلة يجب على بنى إسرائيل أن يجتازوها كي يصلوا للسعادة الأبدية، وهذا التفسير يتفق مع أحد التفاسير التي سبق وأن وردت في الأسفار الخارجية عن الشتات، حيث يقول سعديا في أحد النصوص:

" فقد وعدنا بالأمور العظيمة الواسعة من النعمة والسعادة والإجلال والعز والشرف التي جعلها أضعاف ما نالنا من الذل والشقاء كقوله في إشعيا ٦١ : ٧ " عوضا عن خزيكم ضعفان وعوضا عن الخجل يبتهجون بنصيبهم . . . . " فعلى هذه المحن والاعتبار بما مضى فستفعل بنا من الأضعاف المضاعفة فوق ما وعدنا بما لا نحصيه بسرعة . . . .(1) ".

وفي موضع آخر يرى سعديا أن الشتات محنة ويصفه بأنه " بلوى " ابتلي بها بنو إسرائيل، إلا أنه يعتبر أن هذه البلوى لها شقان، أحدهما: أن الشتات بمثابة امتحان، والآخر أن الشتات ليس إلا عقابا لبنى إسرائيل فيقول مستندا إلى استخدام منهج الظاهر في فقرات العهد القديم:

" عرفنا ربنا ﷻ على يد أنبيائه أنه ينقذنا جماعة بنى إسرائيل من هذه الحال التي نحن عليها ويجمع شملنا من مشرق الأرض ومغربها كقوله في زكريا ٨ : ٧-٨ " هكذا قال رب الجنود. هاأنذا أخلص شعبي من أرض المشرق ومن أرض مغرب الشمس وآتى بهم فيكونون في وسط أورشليم. . . . . . . "و قد ابتلى هذه الأمة ببلوى عظيمة طويلة ولا شك أن بعضها نحن به معاقبون وبعضها نحن به ممتحنون . . . .(2) ".

وفي موضع آخر يستنكر سعديا جاءون الآراء التي فسرت الشتات على أنه أمر غير

= والعقل، ومن أهم أعماله ترجمة التوراة إلى العربية، ومن أشهر مؤلفاته التشبيه بدى فيها تأثره بالفلسفة الإسلامية مؤلفه "الأمانات والاعتقادات" . النشار، ص ٢١ .

(1)Saadj Ab. Jusuf al Fayymi , Alamanat wal Itiqadat , D.S. landanar , Leiden , E.J, BRIL1880 , p231.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٠ .

عـادل مـن الـرب، ويـرفض القول بأن الرب شتت بنى إسرائيل بسبب كراهيته لهم، كما يرفض أيضا التفسير الذي يرى أن الشتات بمثابة تخل للرب عن بنى إسرائيل، أو أن الشتات يشير إلى ضعف القدرة الإلهية فيقول :

" . . . . فلا يجوز أن يخطر ببالنا من أنه غير عالم بما نحن فيه ولا غير منصف ولا رحـيم وكمـا وبخـنا في إشعيا ٤٠ : ٢٧ لماذا تقول يا يعقوب قد اختفت طريقي . . . . ولا أنه غير قادر على غوثنا وإجابة دعائنا لقوله في إشعيا ٥٩ : ١ إن يد الرب لم تقصر عن أن تخلـص ولـم تـثقل أذنه عن أن تسمع ولا أنه قد رفضنا وأطرحنا كقوله في التثنية ٤ : ٣١ لأن الرب إلهك الرحيم لا يتركك ولا يهلكك . . . . "[1].

ويـبدو أن هـذه التفاسـير كانـت شائعة على عهد سعديا جاءون وقد حاول الرد عليها ونفيها، ولذا فقد حاول إيجاد تفسيرات أخرى بديلة لها.

ومن الأوصاف الجديدة والمهمة التي وصف بها سعديا جاءون ظاهرة الشتات، اعتباره الـشتات " آفـة " مثلها مثل المجاعات التي تضرب الأرض أو الحروب أو الأوبئة التي تفتك بالبـشر، وهذا الوصف لا يختلف عن تفسيره للشتات على أنه " بلوى " أي كارثة أو محنة فيقول :

" . . . . فـيكون بعضنا معاقبين وبعضنا ممتحنين كما هو معلوم من حدوث كل آفة عامة على جزئيات الزمان مثل جوع وسيف ووباء . وأن يكون بعض الناس بها معاقبين وبعضهم ممتحنين "[2].

وفـي القـرن العاشـر المـيلادي حـدث تحول كبير في تفسير ظاهرة الشتات، فلقد ذهب الـبعض إلى أن الـرب أراد أن يقـوم الـيهود بدور المرشد الديني أو المصلح الديني بين الأمم الأخـرى، وكـان الـشتات أحد الوسائل المساعدة في القيام بهذا الدور فيقول أحد الفلاسفة المجهـولين في مخطـوطه : " إنهـم هـم الـذين تـشتتوا بـين الأمـم لأنهـم مملكة الكهنة لكل الـشعوب، وهـم الـذين سـيجمعهم الـرب مـن وسـط كل الشعوب . . . . ليتعلموا ويعلموا كل الأمم الشرع والدين . . . . "[3].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٣ .

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٤ .

(3) Mann, Jacob, Anearly Theologico polemical Work, Art in H.U.C.A, vol: xii-xiii, 1938, p:437-444.

وفـي موضـع آخـر مـن هذه المخطوطة يعتبر الشتات رمزا لاختيار الرب لبنى إسرائيل ليرثـوا الأرض، وقـد استند في هذا الرأي إلى تأويل فقرة التكوين ٢٨ : ٤ " ويعطيك بركة إبـراهيم لـك ولنـسلك معـك لترث أرض غربتك التي أعطاها الله لإبراهيم " ، فلقد فسر كلمة " بركة " على أنها ترمز "للشتات" ، واعتبر مصطلح "الشتات" رمزا "للاختيار" ، أي اختيار الرب لبنى إسرائيل دون سواهم كي يرثوا أرض فلسطين فيقول : " . . . . إن الـرب أعطى البركة لك (يقصد أسحق) وليس لأخيك (أي عيسو) ولنسلكَ وليس لنسل أخيك، وها هاأنذا بركة إبراهيم التشبيه أعطيت ليعقوب ولنسله ولم يعطها للآخرين وهى التـشبيه قـال عـنها الـرب لإبـرام اعلـم يقيـنا أن نـسلك سيكون غريبا في أرض ليست لهم وسيستعبدونهم(تكوين ١٥ : ١٣) . . . . . . ثم يعودون إلي أرضهم ليرثوها ميراثا أبديا، لتعلم أن النسل الغريب المستعبد هو النسل المختار الديني سيرث الأرض[1] . "

إذن فقـد ربـط كاتـب المخطوط بين لفظ "البركة " و" الغربة " و" اختيار الرب لبنى إسـرائيل لـوراثة الأرض" فلقد اعتبر كلمة البركة رمزا للشتات أي الغربة، واعتبر الشتات دلالة على وراثة بنى إسرائيل أرض فلسطين وعلى أحقيتهم فيها دون غيرهم . ـــــ

ويفـسر "يهـودا اللاوى "[2] الشتات على أنه عقاب إلهي حل على بنى إسرائيل لأنهم فسقوا وعصوا وطغوا على حد قول اللاوى في النص التالي :

" قـال الحـبر إن الملـل الأمـوات التي راقت أن تتشبه بالملة الحية لم تقدر على أكثر من التـشبيه الظاهر أقامت بيوتا، فلم يظهر لله فيها أثر، تزهدت وتنسكت ليظهر عليها الوحي فلـم يظهـر، ففسقت وعصت وطغت فلم ينزل بها نار سماوية ولا وباء فجاءها ليحقق أنه عقاب من الله على ذلك العاصيين. . . . . . . ونحن متى أضيف قلبنا الذي هو بيت المقدس فقد تلفنا الذي إذا جبر فقد جبرنا كنا في قلة أو كثرة وعلى أي حال اتفق لأن مؤلفنا الله الحي وهـو ملكـنا ومـسكننا في هـذا الحال على ما نحن عليه من التفرق والتشتت . . . . .[3] "

---

(1) Ibid ,p:444.

(٢) يهـودا الـلاوى : هـو يهودا بن صموئيل، ولد في عام ١٠٨٦ م في إسبانيا المسيحية درس اللغة العبرية والديانـة الـيهودية والفلـسفة واللغـة العـربية إلى جانـب دراسته للطب، وقد ترك ثروة أدبية في المجال الداخلي والأدبي والفلسفي، إلا أن اشهر مؤلفاته على الإطلاق كتابه " الحجة والدليل في نصرة الدين الذلـيل " الـديني كتـبه بالعـربية بحروف عبرية وضمنه آراءه الفلسفية والدينية، وقد توفى في ١١٤١ م عبد المجيد نص ٧٤ـ ٧٧.

(3) כתאַב אלרד ו אלדליל פי נצר אלדין אלזליל ، תאליף ראב יהודא אללאוי ، הוציאו לאור דוד צבי בנעט ، הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס ، האוניברסיטה העברית ، האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ، ירושלים ، תשל"ז ، עמ' 64.

وفي الفقرة الأخيرة من النص السابق يدعو " اللاوى " إلى استغلال فترة الشتات في التوجه إلى عبادة الرب، فهو الملاذ الوحيد الذي يمكن اللجوء إليه للخلاص من هذا الشتات[1].

وفي موضع آخر يفسر اللاوى الشتات على أنه أحد مظاهر وحدة بنى إسرائيل وتماسكها، فعلى الرغم من فترة الشتات الطويلة التي عاشها بنو إسرائيل، فإنهم حافظوا على وجودهم وكيانهم، وذلك خلافا للشعوب والأمم الأخرى، فكم من أمة تفرقت ولم تقم لها قائمة بعد ذلك - على حد قول اللاوى في النص التالي :

" قال الحبر نعم لا يتوهم مثل هذا التفرق على أمة إلا ويستحيل إلى أمة أخرى ولا سيما مع طول هذه المدة، وكم أمة تلفت كانت بعدكم ولم يبق لها ذكر أدوم ومواب . . . . و غيرهم[2]" .

ومن التيارات اليهودية الأخرى التي تناولت تفسير الشتات، التيار الصوفي وهو ذات التيار الذي ينتمي آري إليه، ولعل " موسى بن نحمان " كان من أبرز المتصوفة الذين تناولوا تفسير ظاهرة الشتات قبل آري، وذلك من خلال تفسيره الذي وضعه على التوراة.

يرى "ابن نحمان " أن الشتات يرمز للعلاقة المصيرية التي تربط إسرائيل بالأرض من جهة، وتربط إسرائيل بالرب من جهة أخرى.

فقد فسر " ابن نحمان " فقرة اللاويين ٢٦ : ٣٢ : " وأوحش الأرض فيستوحش منها أعداؤكم الساكنون فيها " على أن أرض إسرائيل ترفض أن يقيم بها أي غريب، فهذه الأرض لا تقبل الغرباء أو الأعداء، ولا ترضى أن يسكنها سوى بنى إسرائيل فقط، و لذا فقد كانت سرعان ما تلفظ من يقيم بها من الغرباء[3].

إذن فقد أكد الشتات على ارتباط الأرض ببني إسرائيل، وعلى فكرة اختيار الرب لبنى إسرائيل ليرثوا هذه الأرض دون غيرهم من الأمم والشعوب الأخرى.

ويفسر " ابن نحمان " فقرة اللاويين ١٨ : ٢٥ : " فتنجست الأرض فأجتزئ ذنبها منها فتقذف الأرض سكانها " على أنها تشير إلى أن علاقتهم بالرب تظل مستمرة وقائمة

---

(١) ويؤكد اللاوى على هذا المعنى في الفقرة التالية : " والعالم في دعة وراحة والبلايا الحالة بنا سبب لصلاح ديننا وخلوص الخالص منا وخروج الزيف عنا فبخلوصنا وصلاحنا يتصل الأمر الإلتشاد بالدنيا" . שם ، עמ' ٦٧ .

(٢) שם ، ע'מ ٦٤_٦٥ .

(٣) פירוש התורה לבן נחמן ، קכ"ז .

طالما أقاموا على أرض فلسطين، وطالما حافظوا على وصايا الرب وشرائعه وتمسكوا بها، ولكن حينما هجر بنو إسرائيل وصايا الرب وتخلوا عنها أبعدوا عن الأرض، وأصابوا المجال الإلهي بالفساد، مما أدى إلى حدوث نوع من الانفصال في علاقتهم بالرب، تمثل في الشتات[1].

ويقصد " ابن نحمان " إن ابتعاد بني إسرائيل عن وصايا الرب واندفاعهم وراء المعاصي والآثام، أدى إلى حدوث خلل ما في المجال الإلهي وقد انعكس هذا الخلل الذي أصاب الذات الإلهية على بنى إسرائيل في صورة الشتات كنوع من عقاب الرب على معصيتهم له وإفسادهم لعالمه، وهنا ربط " ابن نحمان " مصير الرب بمصير بنى إسرائيل، فأعمال إسرائيل من شأنها أن تصلح العالم الإلهي أو تفسده.

إذن فقد أوجد " ابن نحمان " صلة وثيقة بين الرب وبنى إسرائيل وأرض فلسطين، من خلال ظاهرة الشتات وهذه الصلة تتمثل في اختيار كل هذه الأطراف بعضهما بعضا.

وعلى الرغم من ظهور هذا الاتجاه التأويلي لدى التيار الصوفي، فإن هذا التيار شهد اتجاها آخر يميل إلى اعتبار الشتات مرحلة تاريخية في حياة بنى إسرائيل، وقد تبنى موسى الشيخ[2] ـ وهو من المتصوفة المعاصرين لآري في القرن السادس عشر الميلادي ـ هذا الاتجاه.

فلقد فسر " الشيخ " الشتات على أنه عقاب إلهي، ولكنه يرى أنه على الرغم من إنزال الرب هذا العقاب على بنى إسرائيل، فإنه لم ينفصل عنهم أثناء شتاتهم، وذلك خلافا لرأى " ابن نحمان " الذي رأى أن الشتات مثلما كان دلالة على اختيار الرب لبنى إسرائيل دون سواهم كان أيضا دلالة على انفصال الرب عنهم خلال فترة شتاتهم.

وقد أوضح "موسى الشيخ" تفسيره لظاهرة الشتات من خلال موعظة كتبها "لسفر نشيد الإنشاد" تحت عنوان "ابنة الملك في المنفى" " בת המלך בגלות " ويتضح من عنوان

---

(١) שם ، קכ"ז-קכ"ח.

(٢) موسى الشيخ : ولد في أدرينفول، ثم هاجر مع أسرته إلى فلسطين وأقام في صفد، وقد تتلمذ على يد "يوسف كارو " وقد اشتهر الشيخ " بالواعظ " نظرا لبراعته في إلقاء الخطب والمواعظ التي أعتاد على إلقائها في يوم السبت، وعلى الرغم من أنه لم يؤلف كتابا في التصوف فإنه كتب تفسيرا للتوراة عرف " بتوراة موسى " " תורת משה " استخدم فيه التفسير الرمزي الإشارات، كما وضع تفاسير على معظم أجزاء العهد القديم، منها تفسيره لأسفار الأنبياء وأيوب واستير وغيرها.

www. daat.ac.il. encycopedia . heare

هذه الموعظة نوعية العلاقة الحميمية والوثيقة التي تربط الرب ببني إسرائيل، على الرغم من معصيتهم له وعلى الرغم من عقابه لهم، يقول "الشيخ" في هذه الموعظة :

" إن إسرائيل ابنة الملك العظيم الذي يتصف بالحكمة والجمال وهى ابنة مطيعة نالت رضاه أكثر من الأخريات. وهو يدافع عنها ويخفف آلامها وهى أيضا تحبه وتشتاق نفسها لأجره. وحينما يحين وقت اللقاء يتلاقيان فيحتضنها ويقبلها وبمرور الأيام يكتشف خطأها فيغضب الملك للغاية، ويأمر بطردها من بيته ولا يجيبها أو يرد عليها. ومع ذلك فهو لم يقطع ما بينهما ولم يتفصل عنها أو ينساها ولكنه طردها فقط. ولذا خرجت تتجول من بيت إلى بيت ومن فناء إلى آخر ولا تجد راحة. وأثناء تجوالها تتذكر حالها السابق وتبكى قائلة لقد طردني من بيته[1]".

وفى هذه الموعظة يؤكد "الشيخ" على مفهوم "الاختيار" من خلال فقرة : "إنها نالت رضاه أكثر من الأخريات"، كما أنه في هذا النص ينفى الآراء التي كانت تفسر الشتات على أنه دلالة على تخلى الرب عن بنى إسرائيل أو انفصاله عنهم أثناء شتاتهم، فهو يؤكد أن الرب لم يهجر بنى إسرائيل طوال فترة شتاتهم ولكنه عاقبهم " بالطرد " فقط خارج " بيته ".

وبعد أن عرضنا لبعض الاتجاهات اليهودية التي عالجت ظاهرة الشتات قبل آري، اتضح لنا أن هذه الآراء تنوعت واختلفت، إلا أن هناك تفسيرين يكادان يكونان هما الغالبين على معظم تفاسير ظاهرة الشتات :

أولهما : أن الشتات عقاب إلهي حل ببني إسرائيل من جراء معصيتهم للرب، والآخر أن الشتات دلالة على اختيار الرب لبنى إسرائيل.

و بعد أن وقفنا على أهم اتجاهات تفسير الشتات اليهودي، سنفرد الصفحات التالية من الدراسة لعرض اتجاهات تفسير ظاهرة الشتات لدى آري.

ثالثا: الاتجاه التأويلي في ظاهرة الشتات اليهودية لدى آري:

يتضح المغزى الصوفي لظاهرة الشتات اليهودية عبر عصورها المختلفة من خلال نظرية " آري " التي تدور حول إصلاح العالم. وإصلاح العالم من وجهة نظر " آري " يكمن في القضاء على قوى الشر والتخلص منها، والإصلاح على هذا النحو يتم من خلال أربع

(١) דן ، ספרות המוסר ו הדרשות ، עמ' ٢٢٧_٢٢٨.

مراحل مختلفة هي :

الانكماش " הצמצום " ويتبعه الانكسار " השבירה " وأحيانا تعرف هذه المرحلة " بانكسار الأوعية " " שבירת הכלים " ثم الإصلاح العلوي " הפרודין " وأخيرا الإصلاح السفلي " התיקון " .

وسنقوم بعرض كل مرحلة من هذه المراحل على حدة، وسنتعرف من خلالها على كيفية توظيف " آري " لفقرات العهد القديم في بناء نظريته عن الإصلاح والتي تمكن بواسطتها من ربط مصير الرب بمصير بنى إسرائيل، كما سيتضح لنا أثر سفر الزوهر في صياغة الفكر القبالى وبلورته لدى " آري " ، كما سنعقب كل مرحلة من المراحل الأربع السابقة بالتفسير الصوفي الذي وضعه " آري " لظاهرة الشتات.

الانكماش " הצמצום " :(1)

يوضح " آري " في هذه المرحلة كيفية تبلور قوى الشر وظهورها في المجال الإلهي قبل الخلق، ومحاولة اللانهائي التخلص منها وطردها خارجه عن طريق الانكماش، لأن هذه القوى كانت من العناصر التي لا تتفق مع ماهيته وكان وجودها بين قواه الأخرى يحدث نوعا من الخلل وعدم الانسجام بين هذه القوى مما نجم عنه اضطراب في المجال الإلهي بأكمله.

وفى النص التالي يوضح " فيتال " كيف تم الانكماش من وجهة نظر " آري " :

" اعلم أنه قبل أن تفيض الفيوضات وتخلق المخلوقات كان هناك نور علوي مجرد يملأ الوجود. ولم يكن هناك مكان يخلو من هذا النور.......... و حينما أراد القرطبي أن يخلق العالم ويفيض فيوضاته انكمش.

---

(١) الانكماش : استخدم مصطلح الانكماش - من قبل - في الآداب التلمودية لوصف أحد حالات الشخيناه أي النور الإنشاد وتعرف هذه الحالة " بانكماش الشخيناه " " צמצום השכינה " ويقصد تجمع الوجود الإنشاد وتركزه بقوة في بقعة محددة، وفى هذا الوصف كلما زاد انكماش الرب زادت قوة تركزه في هذه البقعة، ويؤكد التلمود أن انكماش الرب في مكان واحد لا يعنى خلو الأماكن الأخرى منه، أو عدم وجوده في هذه الأماكن، ولكن يعنى وجوده بشكل أكبر في مكان ما عن غيره من الأماكن الأخرى. אורבך، אפרים א ، חז"ל פרקי אמונות ו דעות ، הוצאת ספרים ע"ש ז"ל מאגנס ، האוניברסיטה העברית ، ירושלים ، הדפסה חמישית ، תש"ג ، ע"מ ٣٩ - ٤٠ . ويختلف مصطلح الانكماش الوارد في التلمود عن نظيره لدى آري، بل هو على النقيض منه، فهذا المصطلح لدى آري يشير إلى انسحاب الرب واختفائه من مكان بعينه، وهو ما سيتضح لنا عند تناولنا هذا المصطلح لدى آري.

وتولد عن الانكماش " فراغ " " טהירו " وكان هذا الفراغ نواة خلق المخلوقات والفيوضات الإلهية. وبالرغم من الانكماش فإن اللانهائي موجود في كل مكان. ولكنه خلق الانكماش لينسحب داخل ذاته ويتمكن من خلق العالم. فأي عملية خلق يسبقها عملية انكماش.......... و بعد أن انكمش الرب على ذاته ظهر عالم الفراغ. ولكن هذا العالم لم يكن فارغا فراغا كليا. فقد التصقت بجوانبه " البصمة " " הרשימו "

وهي بقايا باهتة من النور الإلهي حوت بداخلها جذور قوى الشر..........[1].

ويطرح النص السابق عدة قضايا مهمة، كما أنه ينطوي أيضا على نوع من التناقض ففي بداية النص ونهايته يؤكد " آري " أن النور الإلهي موجود في كل مكان، وفي نفس الوقت فإن عملية الانكماش في حد ذاتها تعتبر انسحابا للرب وانكماشا على ذاته في عالم داخلي مما نتج عنه عالم خارجي آخر أطلق عليه " آري " " عالم الفراغ " أي العالم الفارغ من الذات الإلهية ومن النور الإلهي، وبالتالي كيف يكون الرب موجودا في كل مكان وفي ذات الوقت ـ طبقا لعملية الانكماش ـ يكون منسحبا داخل ذاته تاركا وراءه مكانا يخلو من نوره ومن وجوده، وحتى يتفادى " آري " الوقوع في هذا التناقض استدرك وعاد ثانية ليؤكد أن هذا الفراغ لم يخل من النور الإلهي كلية، لأنه حينما سحب الرب نوره إلى داخله وانكمش؛ بقيت بعض آثار هذا النور عالقة في جوانب الفراغ وملتصقة به فيما عرف " بالبصمة "، وقد حوى هذا النور الجذور الأساسية لقوى الشر.

وطبقا لنظرية " البصمة " السابقة يتضح أن جذور الشر تمتد للذات الإلهية، بل إنها كانت إحدى قواه، ويتضح أيضا أن هذه القوى كانت عنصرا موغلا في القدم فقد سبقت خلق العالم بفترة طويلة، وقد أثارت هذه النقطة فكر " آري " فكيف يكون الرب مصدرا للخير والشر في آن واحد بل كيف يكون مصدرا للشر أصلا وقد حاول " آري " أن يجد مبررا لهذا التناقض وذلك من خلال النص التالي :

إن اسم الرب " القدير " " שדי " كان في الأصل " شيطان " " שד " وهو رمز قوى الشر، وبعد أن تخلص الرب من هذه القوى أضاف إلى اسمه حرف الياء ليميز نفسه عن قوى الشر ويستقل عنها، فأصبح اسمه " القدير " " שדי " وقوى الشر " شيطان " " שד "..........[2].

---

(١) ويטאל ، חיים ، עץ חיים ، מהדורת וארשה ، תר"ן ، פרק א ، ע"מ כ"ב ـ כ"ז ע"ב.

(٢) שם ، שערי קיבור אבי ، פרק ג ، קמ"ג ע"א.

وهذا النص الذي أورده " آري " لا ينفي نسبة مصدر الشر إلى الذات الإلهية، بل على العكس فقد أكد من خلاله أن قوى الشر كان من ضمن عناصر الذات الإلهية وأنها كانت تقيم في اسمه ولكنه سعى إلى التخلص منها، على نحو ما فعل من ذي قبل في مرحلة الانكماش، كما نلاحظ أنه ربط بين الشيطان وقوى الشر، فقد اعتبر الشيطان رمزا لهذه القوى وهذه الفكرة لا تتكرر كثيرا في نظريات " آري " فقلما يربط بينهما، ودائما تظهر قوى الشر ككيان قائم بذاته في مقابل قوى الخير.

وقد لاحظ الباحث اليهودي " يعقبسون " أن " عالم الفراغ " الذي كان نواة خلق العالم ظهرت به " البصمة " التي كانت تحتوى على جذور الشر، ومن هنا استنتج أن جميع العوالم التي ستبدأ في الظهور بعد مرحلة الانكماش ستكون عوالم فاسدة لأنها تكونت من عنصر سلبي من الذات الإلهية، عنصر يحوى بداخله قوى الشر مما يجعل هذه العوالم مهددة بالفناء، ويجعلها في حالة سعي دائمة للتخلص من هذه القوى على نحو ما فعل اللانهائي من ذي قبل[1].

وقد اختلف الباحثون في تفسير المغزى من مرحلة الانكماش لدى " آري "، فقد اعتبرها " جرشوم شوليم " نوعا من " المفارقة "، أي مفارقة الذات الإلهية لقوى الشر وطردها إلى خارج المجال الإلهي، بهدف التخلص من العناصر الغريبة التي تختلف عن باقي قواه، فلقد كانت قوى الشر قبل الانكماش مبتلعة داخل النور الإلهي ومختلطة بباقي قواه دون أي تمييز بينهما، ولذا فكر الرب في التخلص منها فقام بجمعها وسحبها من بين قواه الأخرى المتجانسة، ثم ركزها في مكان واحد خارج نطاق عالمه الذي انكمش فيه، وبذلك حدث لها نوع من " المفارقة " أو " الانفصال " عن باقي القوى الإلهية. كما يرى " شوليم " أن عملية " الانكماش " لعبت دورا مهما في ظهور قوى الشر وبروزها فقد أكسبتها نوعا من الاستقلالية والقوة بعد أن كانت ذائبة وسط القوى الإلهية الأخرى[2].

في حين يرى " تشبي " أن عملية الانكماش كانت عملية " تطهير للذات الإلهية " من قوى الشر، فلقد كانت الذات الإلهية تحوى العديد من العناصر المتجانسة والقوى المتوازنة، ولكن هذه العناصر والقوى كانت تحتوى على عنصر نجس وكأن هذا العنصر بمثابة ذرة التراب التي تعكر طهارتها، وكان لابد من التخلص منها وهذه النجاسة هي التي أثارت الإله وجعلته ينكمش كي يتخلص منها[3].

ومعنى ذلك أن " عملية الانكماش " لدى " آري " والتي نجم عنها خلق العالم في

---

(١) יעקבסון ، עמ' ٢٨.

(٢) שולם ، גרשום ، פרקי יסוד בהבנת הקבלה ו סמליה ، מוסד ביאליק ، ירושלים ، תשל"ו ، עמ' ٢٠٦-٢٠٨.

(3) תשבי ، ישעיהו ، הסמל ו הדת בקבלה ، רמת גן ، 1964 ، עמ' 15-16.

المراحل اللاحقة عليها، كانت تختلف تماما عن نظرية الفيض التي انتشرت في الفكر القبالي السابق على " آري "، فالانكماش لدى " آري " لا يصف عملية فيض أو انتشار مباشر من المصدر الإلهي وإنما يتحدث عن " مفارقة الذات الإلهية لقوى الشر " أو " تطهير الذات الإلهية " من قوى الشر، وفي كلا التفسيرين كان الغرض من عملية الانكماش التخلص من قوى الشر، أما نظرية الفيض بمفهومها القبالي السابق على " آري " فقد اعتمدت في أساسها على نظرية " الفيض الأفلوطينية " التي تشير إلى صدور عشرة عقول من النفس الكلية التي صدرت عن العقل الكلي، الذي فاض بدوره من الذات الإلهية[1].

وقد أثرت هذه النظرية تأثيرا مباشرا على سفر الزوهر، الذي سعى إلى نفي عمل الخلق عن الذات الإلهية على نحو ما ذهب أفلوطين، ونسب الزوهر عملية الخلق إلى اللانهائي الذي فاض من الكتر وهو أول العناصر التي فاضت من الذات الإلهية، والتي كشف من خلالها الإله عن ذاته، ومن اللانهائي فاضت عشرة دروب تفاوتت في نقائها وطهارتها وفقا لقربها أو بعدها عن المصدر الذي فاضت منه[2].

ومن الأمور التي تؤكد اختلاف نظرية " الانكماش " لدى " آري " عن نظرية الفيض الزوهرية أن " آري " استخدم مصطلح " الفراغ " " הטהירו " ليشير إلى عالم فارغ من الذات الإلهية نتيجة انسحاب الرب إلى عالم آخر داخلي انكمش فيه على ذاته تاركا وراءه عالمًا آخر فارغًا منه ومن نوره، في حين أن الزوهر استخدمه ليشير إلى " الكتر " الذي يمثل أول مرحلة من مراحل تجلي الذات الإلهية[3].

---

(١) نظرية الفيض الأفلاطونية : يرى أفلوطين أن الفيض الإنشاد نجم عن امتلاء الذات الإلهية بالكمال، فقد بلغت الحد الأقصى من الكمال وكان من الطبيعي أن يتدفق ما زاد عنها نحو الخارج، فصدر عنه بداية العقل الكلي ثم النفس الكلية، فالخلق في رأي أفلوطين لم يصدر عن الذات الإلهية مباشرة. عطيتو، حربي عباس، ملامح الفكر الفلسفي والتي في مدرسة الإسكندرية القديمة، دار العلوم العربية، بيروت لبنان، ط١ ١٩٩٢.

(٢) ספר זהר תורה ، מאת רבי שמעון בן יוחי، ח"ב ، דפוס לוורנו יע"א מ"ב ע"ב - מג ע"א، רעיא מהימנא. كان لسفر الزوهر أثر بالغ في نشر نظرية الفيض بين المتصوفة اليهود، وقد ظلت هذه النظرية هاأنذا السائدة بينهم، كما تأثر معظم متصوفة صفد بهذا الذي ومنهم " مائير بن جبآي " و " موسى الفقرة وكما " الديني كان يعتقد أن الهدف لرأي من خلق الأوعية تجلي النور الإنشاد. فكان في يعتقد " أن النور الإنشاد كالفقه يظهر يجب أن يتغطى أو يرتدي رداءً وذلك لأن النور الإنشاد ذو طبيعة روحانية لا يمكن رؤيتها إلا حينما ترتدي رداءً ماديًا. وحينئذ تتجلى أمام العين ويمكن رؤيتها وعلى هذا الأساس فاض من القرطبي عشرة أوعية. " انظر : קורדברו ، משה ، פרדס רמונים ، ירושלים ، ١٨٨٠ ، י"ג כ"ב.

(3) זהר ، ח"א ، טו ע"א . للمزيد راجع : יעקבכהן ، עמ' : 26.

ومعنى ذلك أن مصطلح " الفراغ " في الزوهر يشير إلى ظهور الرب وتجليه، في حين أنه لدى " آري " يشير إلى اختفائه.

ومن خلال مرحلة " الانكماش " يتبين لنا عدة أمور :

١ـ أن مرحلة " الانكماش " كانت ضرورية من أجل انفصال قوى الشر عن الذات الإلهية وإبعادها عن المجال الإلهي كلية.

٢ـ أن قوى الشر برزت في مرحلة مبكرة من عملية الخلق، وحتى ذلك الحين لم تعرف باسم محدد ولم تنسب إلى مصدر محدد، وإنما عرفت بقوى الشر فقط.

٣ـ حدد " آري " المغزى الصوفي للشتات اليهودي في مرحلة " الانكماش " في عملية انكماش اللانهائي ذاتها وفى انسحاب نوره، فقد اعتبر " آري " " الانكماش " شتات للذات الإلهية، حيث انسحب اللانهائي من عالمه وانتقل إلى عالم آخر بهدف تطهير المجال الإلهي وإصلاح الخلل الذي استشرى به من جراء اختلاط قواه بقوى الشر ـ على الرغم من أن قوى الشر كانت إحدى القوى الإلهية كما يتضح من مرحلة الانكماش لدى " آري " ـ وقد علق " آري " على هذا الشتات أهمية كبرى فهو في رأيه أدى إلى خلق عالم جديد يتسم بالطهارة والنقاء هو عالم " الانكماش " في حين حبست قوى الشر خارجه في عالم الفراغ، وقد انعكس شتات الذات الإلهية في العالم العلوي على بني إسرائيل أيضا، فقد نفى بني إسرائيل بين الأغيار وهم رمز قوى الشر والنجاسة ـ من وجهة نظر " آري " ـ وكان عليهم أن يتخلصوا من هذه القوى كما فعل الرب من ذي قبل في مرحلة " الانكماش "، ثم علق " آري " خلاص الذات الإلهية على أعمال بني إسرائيل فالتزامهم بوصاياه وامتثالهم لأوامره يؤدى إلى تقوية جانب الخير ويضعف من قوى الشر، مما يؤدى إلى إضعاف قوى الأغيار وحينذاك يتمكن بنو إسرائيل من القضاء عليهم والتخلص من شتاتهم، وفى ذات الوقت يتخلص الرب من شتاته ويخرج من مرحلة الانكماش[1].

وتجدر الإشارة إلى أن سفر الزوهر قد سبق واعتبر الأغيار رمزا لقوى الشر والنجاسة وأطلق عليهم قوى الجانب الأيسر، في حين اعتبر بني إسرائيل رمزا لقوى الخير والطهارة وأطلق عليهم قوى الجانب الأيمن[2]، وقد استعان " آري " بهذه الفكرة في توضيح المغزى

---

(١) ויטאל ، עץ חיים ، כט ע"א – ע"ב.

(٢) זהר ، תהלים ، ע"ם ١٤٥ ، במדבר ، עמ' ٩٩.

من الشتات في مرحلة الانكماش فقد شبه شتات بنى إسرائيل بين الأمم بالصراع بين قوى الخير والشر، وحينما تتمكن قوى الخير من التغلب على قوى الشر يأتي الخلاص وينتهي معه شتات بنى إسرائيل وشتات الذات الإلهية.

فقد ربط " آري " إذن مصير الرب بمصير بنى إسرائيل، بل جعل بنى إسرائيل هم المسئولون عن تحديد هذا المصير من خلال أعمالهم. وجديرا بالذكر أن هذه الفكرة ستنعكس لنا بصورة واضحة في مرحلة الإصلاح السفلي.

ويرى " يوسف دان " أن تفسير " آري " لظاهرة الشتات في مرحلة الانكماش جعل بنى إسرائيل جزءا من الهيئة الإلهية بل إن " آري " اعتبر الشتات الذي عاش فيه بنو إسرائيل ظاهرة إلهية قبل أن يكون ظاهرة بشرية، كما أنه جعل خلاص الرب متوقفا على خلاص بنى إسرائيل وأن خلاصه أصبح نتيجة حتمية لخلاصهم[1].

ويلي مرحلة " الانكماش " في نظرية " آري " مرحلة " الانكسار " ويقصد بها انكسار الأوعية التي كانت تحمل النور الإلهي.

الانكسار "השבירה":

لقد تولد عن انكماش الرب ـ كما سبق أن ذكرنا ـ " الفراغ " وهو نواة خلق العالم، فبعد أن انكمش الرب وسحب أنواره إلى الداخل مكونا ما يشبه العالم الداخلي الخاص به، بدأ في إرسال أشعة نورانية إلى عالم الفراغ، وقد اخترقت هذه الأشعة عالم الفراغ وتمركزت في منتصفه، ونتج عن توالي إرسال هذه الأشعة خمسة عوالم كان أولها عالم "آدم الأول" "אדם קדמון" وهو يعتبر الشخصية المركزية في هذا الفراغ ويرمز إلى الصورة الكاملة من الطهارة والإصلاح[2].

---

(١) דן ، יוסף، הסיפור החסידי ، בית הוצאה כתר ، ירושלים בע"מ، ١٩٧٥ ، עמ' ١٧ . גם ، דן ، ספרות המוסר ו הדרשות ، בית הוצאה כתר ، ירושלים בע"מ ، ١٩٧٥ ، עמ' ٢١٧ – ٢١٩.

(٢) ויטאל ، חיים ، שערי קדושה ، חלק שלישי ، הקדמה ראשונה לשער א ، ב"א ע"ב. ترجع فكرة خلق " عالم آدم الأول " إلى الفكر الغنوصي الديني اعتقد أن الرب حينما شرع في الخلق كان أول من خلقه هو " الإنسان القديم " ، وقد اعتبره صورة الإنسان الكامل التشبيه تعيش في عالم المثل، وهذا الإنسان هو النموذج الديني خلق آدم على صورته، فقد ورد في كتاب " منحول يوحنا " ـ وهو من أهم المؤلفات التشبيه تنتمي للفكر الغنوصي ـ : " إن أول ما صدر عن الله كانت الفكرة الأولى، ثم تحولت صورتها إلى شبه إنسان هو الإنسان القديم، بعد ذلك ظهرت المعرفة الأولى وتوالت عملية=

وعـالم "آدم الأول" يـصور ـ في نظـرية "آري" ـ في صـورة إنـسانية كاملـة المعـالم والأعـضاء، ولكـنها مخلـوقة مـن الـنور وتـستمد روحهـا من الذات الإلهية، أي أنه عالم روحـي. وقد حفظ الرب في داخل هذا العالم النفوس والنسمات والأرواح التي ستحل في هـذا العـالم مـنذ خلق آدم وحتى نهاية الخليقة، ويوضح " فيتال " هذه الفكرة معبرا عن رأى " آري " فيقول :

" وفـى كل عضو من أعضائه ـ يقصد آدم ـ ألوف مؤلفة من هذه النفوس وهى الأشعة "הניצוצות". فهـناك نفـس معلقة في رأسه وأخرى في عينيه فكل نسماتكم حفظت في آدم الأول وأنتم الأشعة[1] " .

وتعد فكرة خلق الرب النسمات البشرية ثم إعادة حفظها من الأفكار التي كانت رائجة في الفكر القبالى، حيث يذكر " موشيه بن نحمان " وهو من أقطاب الفكر القبالى في مدرسة جيرونـاه في القـرن الثاني عشر الميلادي، أن الرب حفظ النسمات البشرية في صندوق أطلق عليه " صندوق النسمات "، وقد اقتفى الزوهر أثر " ابن نحمان " في هذا الصدد وقد أطلق علـى هـذا الـصندوق في بعض الأحيان " صندوق النسمات " وفى أحيان أخرى "جسد النسمات "[2] .

= الخلـق التـشبيه انـتهت بخلق الأيونات أو أفلاك القوى الروحانية. . . . . " انظر : السواح، فـراس، الثـنوية الكونـية ولاهـوت الـتاريخ في الديانات المشرقية، منشورات دار علاء الدين، ط ٣، ٢٠٠٤، ص ٢٠٨ ـ ٢١٠. و" الإنـسان القـديم " الـديني أشـار إلـيه الفكر الغنوصى هو ذاته " آدم الأول " الـديني أشـار إلـيه آري في بـدء عملـية الخلـق، وهـو أول من تم خلقه ونظرا لشدة روحانيته وطهارتـه فقـد اسـتبعده آري مـن عملية خلق العالم المادي وقصرها على الأربعة عوالم التالية عليه في الخلق.

(١) ויטאל ، חיים ، ספר גלגולים ، מהדורת זאלקייב ، תקל"ד י"ד י"ח ، ויטאל ، עץ חיים ، מ"ט ـ נ ע"א.

(٢) זהר חדש ، בראשית ، נדפס באזמיר ، ברכ" ו ، מדרש הנעלם ، ח ע"א – ע"ב. و للمـزيد عـن هـذه الفكـرة راجـع : متولـي، حنان كامل، النفس في القبالاه بين القرن التي عشر والرابع عشر الفاجـي، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة عين شمس، ٢٠٠٣، ص ٥٩ ـ ٦٠ . وتجدر الإشارة إلى إننا قد وجدنا هذه الفكرة شائعة أيضا لدى المتصوفة المسلمين، ونذكر منهم " ابن عربي " الديني أشار إلى أن الأرواح كانت موجودة بالفعل حية ناطقة وقد حفظها الرب فيما يعرف " بخزائن الجود الإنشاد" راجـع في هذا الصدد : هلال، إبراهيم إبراهيم، نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها على النبوة، ج١ ، دار النهـضة العـربية، ١٩٧٧ ، ص ١٥٣ ، وانظر لنفس المؤلف : بحوث في العقيدة والتشريع، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٥ .

وعلى الرغم من شيوع هذه الفكرة في القبالاه، فإن " آري " - على ما يبدو - قد استمد هذه الفكرة من " مدراش ربا " حيث ذكر هذا المدراش أن النسمات البشرية حفظت في داخل أعضاء آدم فيقول :

" إن كل النسمات خرجت من آدم من شعره أو من رأسه أو من رقبته أو أنفه أو ذراعه "(1).

وهذه المقولة تتشابه إلى حد كبير مع ما ورد في نص " فيتال " السابق.

وقد لجأ آري لتأويل فقرة التكوين التالية :

" وحدث في وقت توحم الغنم إني رفعت عيني ونظرت في حلم وإذا الفحول الصاعدة على الغنم مخططة " עקודים " ورقطاء " נקודים " ومنمرة " פרודים "(2)، فقد رأى أن هذه الفقرة تشير إلى العوالم التي تكون منها جسد " آدم الأول " الذي ظهر في هذه النظرية في صورة جسد كامل الهيئة كان يحوى بداخله عالمين. عالم علوي يشغل الجزء الأعلى من جسده وقد أطلق عليه " العالم المخطط " " עולם העקודים "، وعالم آخر سفلي يشغل الجزء السفلي من جسد آدم وقد أطلق عليه " عالم الرقطاء " أو " النقط " " עולם הנקודים ".

ثم يفسر " آري " سبب إطلاق هذه الأسماء على عالمي آدم فيقول :

" إن الأنوار الإلهية كانت تتدفق إلى العالم العلوي من فم آدم وأذنيه وأنفه في شكل خطوط مستقيمة ومتوازية ترتبط ببعضها بعضا، ولذا أطلق على هذه الأنوار " الأنوار المخططة " " אורות עקודות ". وأصبح اسم هذا العالم " العالم المخطط " " עולם העקודים "، أما الأنوار الإلهية فقد كانت تندفع إلى العالم السفلي من عيني آدم في هيئة نقط ولذا أطلق على هذه الأنوار " الأنوار المنقطة " " אורות נקודות " وعرف هذا العالم " بعالم النقط " " עולם הנקודים "(3).

وطبقا لهذه النظرية السالفة الذكر يعتبر " عالم النقط " أقل طهارة من " العالم المخطط "، وذلك لأن الأخير أكثر قربا من آدم، وحينما تصله الأنوار الإلهية تكون مازالت

---

(١) מדרש רבא ، שמות ، מהדורה חדשה ، ירושלים ، תשל"ה ، פר: מ.

(٢) تكوين ٣١ : ١٠ . تتناول هذه الفقرة اتفاق يعقوب مع لابان على رعاية مواشيه، مقابل أن يأخذ يعقوب كل شاة رقطاء وبلقاء وكل شاة سوداء بين الخرفان وبلقاء ورقطاء بين الماعز، وقد احتال يعقوب على لابان، فصارت الماشية الضعيفة للابان والقوية ليعقوب. انظر : تكوين ٣٠ : ٢٥ - ٤٣

(٣) ויטאל ، שערי קדושה ، חלק שלישי ، הקדמה ראשונה לשער א.

محتفظة بتوهجها، ولكنها حينما تصل إلى " عالم النقط " تكون فقدت جزءا من هذا التوهج وتصبح أنوارها باهتة وخافتة وبالتالي تفقد جزءا من طهارتها ولذا كان هذا العالم يتسم بضعف نوره.

ثم يكمل " فيتال " عرض نظرية " آري " في مؤلفه " شجرة الحياة " فيقول :

" وبعد أن خلق " عالم آدم الأول " توالى خلق باقي العوالم التي تكونت في مركز الفراغ، فخلق " عالم الفيض " " עולם האצילות " ثم " عالم الملائكة " " עולם העשיה " ثم " عالم المركبة " " עולם המרכבה " وأخيرا " عالم الخلق " " עולם הבריאה "، وهذه العوالم بالطبع أقل طهارة من " عالم آدم الأول " الذي استبعده آري من عملية إفاضة الأوعية التي تحمل النور الإلهي، فقد حصر هذه الإفاضة في العوالم الأربعة السالفة الذكر.

وبعد خلق هذه العوالم استمر اندفاع الأنوار الإلهية من اللانهائي - الذي كان حتى ذلك الحين في مرحلة الانكماش - في شكل دائري عبر مجرى دقيق كان يخترق جدار هذه العوالم، ثم بدأ هذا الشكل الدائري في الانفصال تدريجيا مما أدى إلى تكون عشرة أوعية[1]، ولم يتوقف النور الإلهي عن التدفق إلى هذه الأوعية، ففاض بداية في وعاء الكتر فأخذ حاجته من النور الإلهي، ثم تدفق في وعاء الحكمة الذي احتفظ بالنور الخاص به، ثم واصل هذا النور تدفقه حتى وصل إلى البيناه فأخذت كمية النور اللازمة لها، ثم اندفع هذا النور ليملأ الأوعية السبعة الباقية، ولكن هذه الأوعية لم تستطع تحمل النور الإلهي كاملا فانكسرت، ورفع النور الإلهي إلى أعلى بينما سقط حطام الأوعية إلى أسفل وهو محمل ببقايا النور الإلهي[2]. "

ومن رأى " آري " يتبين لنا عدة أمور :

- اعتبر " آري " أن اللانهائي هو مصدر إفاضة الأوعية، وهو ما ذهب إليه معظم القباليين السابقين له والمعاصرين، ونذكر منهم " موسى القرطبي "، وهو رائد القبالاه النظرية في صفد، فقد اعتقد أن الفيض صدر عن اللانهائي الذي فاض من العلة الأولى أو الذات

(١) الأوعية : يقصد بها دروب الفيض العشرة التشبيه صدرت عن الرب وهى على التوالي: الكتر (التاج)، الحكمة، البيناه (الفهم)، الديعاه (المعرفة)، الجيبورا (القوة)، الحيسد (الرحمة) التفئيرت (الجمال)، النيتسح (النصر)، الهود (المجد) وأخيرا الملكوت (الملك).

(٢) שם، הקדמה שנייה לשער א، ויטאל، עץ חיים، שער שבירת הכלים، ע"ט - צ"ג.

الإلهية[1]، مقتفيا بذلك أثر الزوهر الذي يعبر عن التيارات القبالية المختلفة التي سادت في مدرسة جيرروناه[2].

- أشار " آري " إلى أن الأنوار الإلهية التي ملأت الأوعية كانت تفيض في شكل دائري، ويقصد بذلك أنه بعد أن أفاض وعاء الكتر، أحاط به وعاء الحكمة، ثم أحاط وعاء البيناه بوعاء الحكمة، ثم أحاط وعاء الحيسد بوعاء البيناه، وهكذا إلى أن وصل هذا النور إلى وعاء الملكوت، ومعنى ذلك أن النور الإلهي كان يفيض من الداخل إلى الخارج في شكل دائري[3].

- يتضح من رأى " آري " السابق أن النور الإلهي بأكمله كان يدخل الوعاء، فيأخذ منه حاجته ثم يخرج باقي هذا النور ويتجه إلى وعاء آخر. وعلى هذا الأساس اعتقد " آري " أن الأوعية الثلاثة العليا وهي الكتر والحكمة والبيناه كانت أوعية كبيرة الحجم لذا تمكنت من استيعاب النور الإلهي بأكمله واحتوائه بداخلها، ولكن باقي الأوعية السبعة من الحيسد وحتى الملكوت لم تتمكن من احتوائه، وفى اعتقاد " آري " أنه لو تدفق النور الإلهي المخصص لوعاء الحيسد - على سبيل المثال - منفصلا عن باقي الأنوار الإلهية لاستطاع وعاء الحيسد أن يحمله وربما أنه لم ينكسر، وينطبق هذا الحال على باقي الأوعية، ولكن لأن النور الإلهي تدفق بأكمله إلى هذه الأوعية فإنها لم تستطع حمله[4].

- على الرغم من أن " آري " ارجع انكسار الأوعية السبعة - في النص السابق - إلى عدم قدرتها على حمل النور الإلهي فإنه في جزء آخر من المؤلف ذاته يذكر على لسان " فيتال " أن السبب في انكسار الأوعية يرجع إلى تعرض قوى الشر التي في جوانب الفراغ لها مما أدى إلى حدوث خلل ما في المجال الإلهي نجم عنه تحطم الأوعية وسقوطها إلى أسفل[5].

و على الرغم من أن فكرة " انكسار الأوعية " التي تحمل النور الإلهي كانت من الأفكار الجديدة التي أدخلها " آري " على نظرية الخلق في الفكر القبالى، فإننا وجدنا نصا

(١) זהר, ח"ב ، מב ע"ב – מג ע"א רעיא מהימנא.

(٢) קורדוברו ، כו-כח.

(٣) ויטאל ، שערי קדושה ، חלק שלישי ، הקדמה שניה לשער א.

(٤) ויטאל ، עץ חיים ، שער שבירת הכלים ، ע"ט – ע"כ.

(٥) ויטאל ، עץ חיים ، שער שבירת הכלים ، צ"ג – צ"ה ، انظر أيضا : דן ، ספרות המוסר ، עמ' ٢١٨.

في سفر الزوهر يشير بصورة مقتضبة وموجزة إلى " زيارة الرب لأوعيته المكسورة في أيام الأعياد " وقد ورد به ما يلي :

" إن سعادة الرب في سعادة الفقراء، وفيما يقدر أن يقدمه لهم. لأن الرب في هذه الأيام (يقصد أيام الأعياد) كان يأتي ليرى أوعيته المكسورة "הכלים השבורים שלו". وكان يدخل إليها فلا يجد ما يسره. ويبكى عليها ثم يصعد إلى أعلى........ وينوى خراب العالم. فيأتي أبناء الشيفا العليا إليه (يقصد الملائكة) ويطلبون منه العفو والرحمة........"(1).

والنص السابق نص غامض لا يذكر شيئا عن ماهية هذه الأوعية أو يوضح سبب كسرها، كما لا يتضح منه أيضا ما إذا كانت هذه الأوعية هي ذاتها الأوعية التي فاض بها النور الإلهي أم إنها أوعية أخرى غيرها. ومما يزيد الأمر غموضا أنه بخلاف هذا النص الوارد في سفر الزوهر لم نجد نصا آخر به يذكر شيئا عن الأوعية المكسورة، على خلاف طابع الزوهر الذي كان يتميز بتكرار الفكرة أكثر من مرة، ولذا كان من الصعب الربط بين " الأوعية المكسورة " لدى " آري " و" الأوعية " التي ورد ذكرها في الزوهر.

ويرى " آري " أن حطام الأوعية المكسورة التي سقطت إلى أسفل وبها بقايا النور الإلهي كانت نواة قوى الشر التي تبلورت في هذه المرحلة بصورة كبيرة من حيث الشكل والمضمون، فلقد اكتسبت في هذه المرحلة شكلا محددا حيث أصبح وعاء "القوة" "הדין" " الدين "، الذي يقابله وعاء " الرحمة " " החסד " " الحيسد "، مصدرا لإفاضتها كما أطلق " آري " على قوى الشر في هذه المرحلة مصطلح " القليفوت " " הקליפות " ويشير هذا المصطلح إلى القشرة الخارجية التي تحوى بداخلها العناصر المختلفة لقوى الشر، مثل الموت والنجاسة والأغيار والدمار وغيرها من العناصر الأخرى التي تتضمن مفهوم الشر(2).

وقد بنى " آري " رأيه السابق الخاص بتبلور قوى الشر اعتمادا على ما ورد في سفر الزوهر في هذا الشأن، فقد افترض الزوهر وجود جذور قوى الشر في مرحلة الفيوضات الإلهية، وأن هذه الجذور تبلورت نتيجة لحدوث سقوط أو انهيار في المجال الإلهي، الذي ظهر لدى " آري " في صورة انكسار الأوعية. وقد نسب الزوهر قوى الشر إلى وعاء الدين نقيض وعاء الحيسد، ثم أرجع الزوهر الانهيار الذي وقع في المجال الإلهي إلى عدم توازن

---

(١) זהר דברים ، עמ' ١١٨.

(٢)ויטאל ، עץ חיים ، שער שבירת הכלים ، צ"ח.

قوتي " الدين " و" الحيسد " أو بمعنى أدق سيادة قوى " الدين " على : الحيسد " مما أوقع ضررا شديدا بالعالم العلوي. إلا أن الزوهر كان يعتقد أن هذا الانهيار مهم للغاية لأنه أدى إلى تطهير الذات الإلهية نتيجة مفارقة قوى الشر لها[1]، كما أن مصطلح "القليفوت" الذي رمز " آري " به لقوى الشر، سبق أن استخدم بنفس المعنى على نطاق واسع في الزوهر[2].

ومن الملاحظ أن قوى الشر، في هذه المرحلة من نظرية آري، أصبح لها وجود ملموس ومستقل عما كانت عليه في مرحلة الانكماش، حيث كانت مجرد بصمة ملتصقة بجوانب الفراغ ولم يكن لها مصدر محدد، ولكن في مرحلة " الانكسار " برزت هذه القوى بصورة واضحة ومستقلة.

وعلى الرغم من أن عملية "انكسار الأوعية" أدت إلى بروز "القليفوت" وظهورها بشكل قوى و بارز وسط باقي الأوعية الأخرى، فإن " آري " اعتبر عملية الانكسار عملية مهمة للغاية، فلقد اعتبر الانكسار نوعًا من تطهير العالم وتخليصه من الشر، لأنه من خلال هذه العملية خرجت " القليفوت " من وسط الأوعية الإلهية بعد أن كانت مختلطة بها وفي مقدورها أن تنجسها[3].

إذن فقد اعتبر " آري " عملية الانكسار بمثابة تطهير لباقي الأوعية وتخليصها من قوى الشر التي كانت مختلطة بها، وكان هذا أيضا هو الغرض من مرحلة الانكماش. كما يتفق تفسير " آري " السابق مع تفسير الزوهر لعملية الانهيار التي حدثت في المجال الإلهي، فقد كان الغرض من الحالتين الانكسار لدى " آري " و" الانهيار " في الزوهر التطهير. وتوضح آراء " آري " السابقة أثر سفر الزوهر على أفكاره ومفاهيمه.

---

(١) זהר ، ח"ג ، רצ ע"ב ، קלז ע"ב – קלח ע"א ، ח"ג ، קל. من الجدير بالذكر أن فكرة نسبة مصدر الشر إلى الدين ونسبة الخير أو الرحمة إلى الحيسد كانت من النظريات الشائعة بين القباليين في فترة ما قبل الزوهر أيضا حيث يقول " راب عزرائيل " ـ وهو من متصوفة مدرسة جيروناه في القرن الثاني عشر المفاجئ ـ " إن بناء الإنسان مثل بناء الدروب الإلهية، فالخير والشر في العالم مصدرهما الحيسد والدين، والإنسان بداخله الغريزتين، وهما رسل الخير والشر، فحينما يرتكب الإنسان إثما يقوى غريزة الشر ويؤدى إلى اشتعال قوة الدين أو ملاك الموت وحينما يقدم خيرا يتدفق الخير من الحيسد وهى ملاك الخير. " انظر : תשבי ، ישעיהו، פירוש האגדות לרבי עזראל ، הוצאת ספרים מאגנס ، האוניברסיטה העברית ، ירושלים ، תשמ"ג ، עמ' ٣٢ـ٣٣.

(٢) זהר ، ח"ג ، קצב ע"ב.

(٣) ויטאל ، עץ חיים ، שער שבירת הכלים ، פא-פט وأيضا ، תשבי ، ישעיהו ، תורת הרע והקליפה בקבלת הארי ، תש"ב ، מג-מט.

وقـد أطلق "آري" على "حطام الأوعية المكسورة" مصطلح "موت الملوك" "מיתת המלכים" وذلك اعتمادا على تأويله لفقرة التكوين التالية :

" وهـؤلاء هـم الملـوك الذين ملكوا في أرض أدوم قبلما ملك لبنى إسرائيل "[1]، فقد رأى " آري " أن كلمة "الملوك " تشير إلى الملوك الذين خضع بنو إسرائيل لحكمهم أو نفى بنى إسرائيل بين شعوبها، وقد خضع بنو إسرائيل لحكم هؤلاء الملوك قبل أن يتمكن الرب ـ وذلـك من وجهة نظر " آري " ـ من القضاء عليهم ولكن بعد أن تمكن الرب من القضاء على هؤلاء الملوك بالموت وهو ما اصطلح " آري " على تعريفه " بموت الملوك " خضع بنو إسرائيل لحكم الرب.

ثم طبق " آري " هذه الفقرة على " الأوعية " فالأخيرة هي " الملوك التي حكمت بنى إسـرائيل " وذلـك طـبقا لمـا ورد في فقـرة الـتكوين السابقة وكان حكم هؤلاء الملوك يتسم بالفـساد لـذا كـان لابـد مـن القـضاء عليهم لتخليص العالم منهم، وكذلك الحال بالنسبة للأوعـية فقـد فـضل الـرب أن يكـسرها قبل أن يتكون منها عالم فاسد، فلم يكن بين هذه الأوعـية أي اتـساق بين قواها أو انسجام نتيجة سيادة قوى الدين على قوى الحيسد. و قوى الـدين قـوة تتميـز بالحـدة والغـضب وحيـنما تثار هذه القوى وتزيد حدتها تؤدى إلى وقوع الكـوارث التي تهدد العالم بأكمله بالانهيار، ولذا فقد حطم الرب هذه الأوعية وسقط هذا الحطـام إلى أسفل وهو يحوى بداخله قوى الدين وبعض أشعة النور الإلهي، ثم بدأ الرب في خلق أوعية أخرى جديدة تكون نواة للعالم الطاهر الذي سيخضع فيه بنو إسرائيل لحكم الرب[2].

ويمكننا أن نستنتج من رأى " آري " السابق النقاط التالية :

- حملت قوى الشر وقوى الخير في هذه المرحلة مسما جديدا، وذلك بعد أن حدد لكل منهما مـصدراً مختلفًا فاضت منه وهى على الترتيب الدين والحيسد، وبالتالي تحول الصراع في هذه المرحلة إلى صراع بين الدين والحيسد بعد أن كان بين الشر والخير.
- أرجع " آري " الانكسار الذي وقع في الأوعية إلى عدم التوازن بين قوى الدين والحيسد،

---

(١) تكوين ٣٦: ٣١. تتحدث هذه الفقرة عن حكم ملوك أدوم ـ وهم الذين ينسبون لنسل عيسو ـ لأرض أدوم وهـى جبل سعير الديني توجه عيسو إليه تاركا أرض كنعان لأخيه يعقوب بعد أن ضاقت الأرض بهما. انظر تكوين ٣٦ : ١ـ٨.

(٢) ויטאל ، שם.

وهـو مـا سـبق أن جعلـه الزوهـر من ذي قبل سبباً مباشراً للانهيار الذي وقع في المجال الإلهي.

- يتـضح لـنا أيـضا أن الرب تعمد كسر الأوعية، وأنها لم تكسر من تلقاء ذاتها بسبب عدم قـدرتها علـى حمـل الـنور الإلهـي أو بـسبب تعـرض قـوى الشر لها كما سبق وأن ذكر " آري "، ويمكننا إرجاع هذا التناقض في نظرية " آري " الخاصة بمرحلة الانكسار إلى أنه وقـع تحـت تـأثير سـفر الزوهر، وحاول أن يوفق بين رأى الزوهر في هذا الموضوع وبين رأيـه الخـاص إلا أنـه لم يفلـح في ذلـك واضـطر إلى ذكـر رأيـه جنبا إلى جنب مع سفر الزوهر، على الرغم من اختلافهما.

- يحمـل رأى " آري " الـسابق فكـرة مـؤداها أن الـرب كـان يقـوم بخلـق الأوعية ثم يعود ويحطمها لأنها كانت تحتوى على عنصر فاسد لا يصلح أن يكون نواة خلق العالم، وقد اسـتند في هـذا الـرأي إلى فقرة التكوين السابقة، وقد برزت هذه الفكرة بصورة واضحة ومفـصلة في الزوهـر، و قـد اعتمد الزوهر أيضًا في بناء فكرته على فقرة التكوين السابقة الذكـر، فقـد ذهب الزوهر إلى أن الرب كان يخلق العوالم - التي ظهرت لدى " آري " في شـكل الأوعـيةـ ويؤسـسها ثـم يعود ثانية ويخربها، ثم يوضح الزوهر سبب تخريب الـرب لهـذه العوالم فيقول: " إن هذه العوالم التي خربها الرب كانت فيوضات قديمة موجـودة في الفكر الإلهي وكان يشوبها بعض الفساد. وحينما خرجت هذه الفيوضات إلى حيـز الوجـود وأصـبح لها كيان مستقل نجم عنها ظهور عوالم فاسدة. مما دفع الرب للتخلص منها كي يتمكن من خلق عالم آخر يتسم بالطهارة[1] ".

---

(١) זהר، ח״ג קכח ע״א، רצב ע״ב. تجـدر الإشارة إلى أن الزوهر قد أشار في موضعين آخرين إلى أن الـرب كـان يخلـق عوالم ثم يقوم بتخريبها، ولكنهما ذكرا سببًا مختلفًا تماما عن السبب المذكور أعلاه، وهـو الـتوراة فقـد كان الرب يخلق العالم ويعرض عليه التوراة فيرفضها، فيهدم الرب هذا العالم وقد تكـررت هذه العملية من البناء والهدم إلى أن خلق الرب العالم وخلق فيه بنى إسرائيل فآمنوا بالتوراة، فأبقـى الرب على هذا العالم ولم يخربه، ويقول الزوهر في توضيح هذا الأمر: "وهذه مواليد الخراب " תהו " الـتي رمـز لهـا الـرب في الفقـرة الثانية مـن سـفر الـتكوين قائلا: "وكانت الأرض خربة وخالـية. . . . . " (الـتكوين ١: ٢). وهـؤلاء هـم الـذين قـال عنهم إن الرب خلق عـوالم وخـربها وإن الأرض كانـت خـربة وخالية. فإذا سأل سـائل. كيف كيف خلق الرب عوالم ثم خـربها فقـد كـان مـن الأفـضل ألا يخلقهـا منذ البداية. ولكننا نقول إن هذا كان ضروريا لأن في ذلك حكمة. فالرب لا يخرب صنع يده ولكن المغزى المقصود من ذلك أن الرب حينما خلق العالم خلق معه الـتوراة لأنها أساس العالم. وقد رفضت أمم العالم التشبيه كانت تعبد الكواكـب والنجـوم الإيمـان=

ـ من نص الزوهر السابق يتضح أنه قد نسب بدوره مصدر الشر إلى الذات الإلهية، وأن الرب حاول التخلص منه بدافع التطهير، ومن الواضح أيضا تأثر " آري " بأفكار الزوهر في هذه النقطة.

ـ من الجدير بالذكر أن مدراش ربا كان قد سبق وأن أشار إلى فكرة قيام الرب بخلق عوالم ثم تخريبها، ولكنه لم يضع تفسيرا لهذه الظاهرة فقد ذكر بصورة مقتضبة :

" قال راب أبهو. إن الرب كان يخلق عوالم ويخربها، ثم يعود ثانية فيخلق عوالم ويخربها إلى أن خلق هذا العالم[1].

ومن الواضح أن سفر الزوهر قد نقل هذه الفكرة عن هذا المصدر، ثم تأثر " آري " بها من خلال سفر الزوهر وأضاف لها ما يتناسب مع نظريته الخاصة بالانكسار.

ويتبقى فيما يتعلق بمرحلة الانكسار نقطة أخيرة وهى العلاقة التي أوجدها "آري" بين ظاهرة الشتات ومرحلة الانكسار.

لقد اعتبر " آري " أن الانكسار الذي أدى إلى استئصال الأشعة الإلهية من مكانها، أي من العالم العلوي الطاهر، وسقوطها إلى عالم آخر نجس هو العالم السفلي، بمثابة نفى أو شتات لهذه الأشعة، فقد انتقلت من عالمها إلى عالم آخر رغمًا عنها، وقد أدى هذا النفي إلى اختلاطها بقوى النجاسة المغايرة لطبيعتها، وقد انعكس هذا النفي أو الشتات الذي وقع في العلي على موقف إسرائيل فلقد أبعدت الأمة الإسرائيلية الطاهرة بدورها عن أرضها، وتفرق أبناؤها بين أمم العالم النجسة وأجبروا على الاختلاط بهم والعيش في وسطهم رغمًا عنهم[2].

إذن فالنفي أو الشتات الذي شغل حيزًا في تاريخ بنى إسرائيل ليس إلا تعبيرًا عن الشتات الإلهي وانعكاسًا لحدث وقع في العالم العلوي، شارك فيه بنو إسرائيل ـ من وجهة

= بالتوراة وظلت في حالة خراب وظلمة. وهذا هو سر خلق بناء الرب العوالم ثم تخريبها. فالعوالم التى خربت هى التى رفضت الإيمان بالتوراة. فالرب لا يخرب عمل يده كما يعتقد البشر. " انظر : זהר ،בראשית ، ע״מ ٣٢ ، קהלת ، עמ׳ ١٦٩.

(١) מדרש בראשית רבה، פרשה ، חט ، ב. كما أشار " مدراش تهليم " إلى العوالم التشبيه سبقت خلق هذا العالم، وقد رمز إلى هذه العوالم بكلمة الأجيال فيقول : " خلق الرب تسعمائة أربعة وسبعون جيلا قبل أن يخلق هذا العالم ولكنه أبادهم في غمضة عين بسبب فسادهم ". انظر : מדרש תהלים ، צ״ג ، קה גע.

(٢) ויטאל ، עץ חיים ، שער שבירת הכלים ، ק״א.

نظر " آري " بالطبع، ولا شك أن " آري " قد جعل الأشعة الإلهية الطاهرة التي تشتت رمزا لبنى إسرائيل ذاتهم، وبالتالي فقد أكد أن بني إسرائيل جزء من الذات الإلهية.

ثم نصل إلى المرحلة الأخيرة في نظرية " آري " وهى أهم مراحل هذه النظرية ألا وهى مرحلة " الإصلاح العلوي والسفلي ".

الإصلاح " הפרודין " و" התיקון " :

وضع " آري " هدفا محددا لعملية الإصلاح وهو إضعاف قوى الشر، ووقف اختلاطها بقوى الخير، ورأى أنه يمكن حدوث ذلك من خلال رفع أشعة النور الإلهي الطاهرة - التي علقت بحطام الأوعية المكسورة وسقطت في العالم السفلي - إلى أعلى فيما عرف لدى " آري " " برفع الأشعة " " העלאת הנצוצין "[1].

وقد حدد " آري " لكل من الإله والإنسان دورا في عملية الإصلاح، ولذا يتم الإصلاح على مرحلتين تبدؤه المرحلة الأولى في المجال الإلهي ذاته، ثم يكمل الإنسان في المرحلة الثانية ما بدأه الرب.

- مرحلة الإصلاح الأولى " العالم المنمر " " עולם הפרודין " :

سبق وأن ذكرنا أن الانكسار وقع في الأوعية السبعة السفلي فقط، أما الأوعية الثلاثة العليا، أي الكتر والحكمة والبيناه، فلم يصبها ضرر ولم تتعرض للفساد، ولذا انحصرت مهمة الرب في إصلاح هذه الأوعية السبعة، ويطلق " آري " على عملية الإصلاح التي تتم في هذه الأوعية " العالم المنمر " " עולם הפרודים "، وقد بنى هذه النظرية معتمدا على تأويله لفقرة التكوين السالفة الذكر : " .... و إذا الفحول الصاعدة على الغنم مخططة ورقطاء ومنمرة " פרודים " .... "، حيث اعتبر " الفحول المنمرة " رمزا لعملية الإصلاح الإلهي.

ويبدأ الإصلاح في هذا العالم من خلال إحداث تغيرات شاملة في شكل الأوعية، فقد استبدل " آري " هذه الأوعية بما يعرف " بالملامح " " הפרצופים " التي كانت نواة عالم الإصلاح، وهى بمثابة أوعية ذات شكل مختلف وصورة مغايرة للأوعية السابقة، ولديها القدرة على حمل النور الإلهي واستيعابه بداخلها دون أن يصيبها أي خلل، وقد أطلق " آري " على هذه الأوعية في صورتها الجديدة " الملامح "، لأنه استمد أسماء هذه الأوعية من ملامح وجه الإنسان ومن العلاقات الإنسانية[2].

---

(١) ויטאל، ספר הגלגולים، יט.

(٢) ויטאל، עץ חיים، שער הפרצופין، ע"ץ.

فقـد استبدل "آري" وعاء "الكتر" بوعاء آخر أطلق عليه " طويل الأنف" "אריך אנפין" وأطلـق علـى وعاء "الحكمة" "الأب" "אבא"، وأطلق على "البيناه" "الأم" "אמא"، أمـا الأوعية السبعة الأخرى فقد قسمها إلى ملمحين فقط، فقد اعتبر الستة أوعية التالـية : "الـديعاه" (المعـرفة)، "الجيـبورا (القـوة)، "الحيـسد" (الـرحمة)، "التفـئيرت" (الجمـال)، "النيتـسح" (النـصر)، "الهود" (المجد)، ملمحًا واحدًا وأطلق عليه "صغير الأنف" "צעיר אנפין"، ويعتبر عنصراً مذكراً وقد خصص له دوراً إيجابيًا وفعالاً في عملية الإصـلاح، وأطلـق على وعاء "الملكوت" ملمح "الأنثى" "הנוקבא"، وقد أطلق عليه في بعض الأحيان "الابنة" "הבת" على اعتبار أنه نتاج لزواج الحكمة بالبيناه[1].

ويعتقد " آري " أن الرب لو كان خلق هذه الملامح من البداية بدلاً من الأوعية لما وجد الـشر في العالم، لأن قوى الشر كانت نتاجا لعدم قدرة الأوعية على حمل النور الإلهي نظرًا لضعفها، أما هذه "الملامح " فكان لديها القدرة على حمل هذا النور دون أن تصاب بأذى أو فساد[2].

وبعد انتهاء الرب من استبدال "الأوعية" "بالملامح" واصل عملية الإصلاح في العالم العلـوي، فقـام بجمـع حطام الأوعية المكسورة ووضعها في رحم الأم، وهى وعاء البيناه في نظرية الأوعية السابقة، بغرض إعادة خلق هذه الأوعية من جديد في صورة طاهرة، وعقب فـترة طـويلة مـن " حمـل " البيناه في حطام الأوعية تأتى مرحلة " الوضع "، يعقبها مرحلة " الـنـزيف " وهـى من أهم مراحل هذه العملية لأن خروج الدم الفاسد من الرحم يؤدى إلى تطهير الأم وتخلصها من النجاسة، حيث يرمز " آري " " بالنزيف " إلى تخلص أشعة النور الإلهـي مـن قـوى الـشر وطـردها خـارج نطاقهـا. وعلى الرغم من أن مرحلة " الولادة " و"النـزيف " لعبت دورا كـبيرا في تطهـير هذه الأشعة، فإن " آري " رأى أنهما لـم يكونا كافـيين للقـضاء علـى قوى الشر وتحقيق الطهارة الكاملة للأشعة الإلهية، وإن هذه الطهارة لـن تـتحقق كاملـة إلا في مرحلة " رعاية ونمو الوليد الجديد " إلا أن هذه المرحلة تحتاج إلى سـنين عدة، وهنا وينتهي دور الإنسان أو دور بنى إسرائيل على وجه الخصوص، ومع بدء مـرحلة "الـرعاية والـنمو " تـبدأ مرحلة الإصلاح في العالم الرئيسي والأبدي عرفت لدى "آري" بمـرحلة " التيكون "، فحينما تتمكن إسرائيل على مر أجيالها وعلى مر عصورها التاريخية من جمع الأشعة الإلهية من وسط قوى الشر ـ أي من بين الأمم التشبيه عاش اليهود

(١) שם ، פ ע״א-ע״ב.

(٢) שם ، י ע״א.

بين ظهرانيها ـ يعود العالم العقائدي إلى سابق عهده من الطهارة والنقاء وتفنى مملكة الشر، وهو المعنى المقصود من مرحلة النمو والرعاية، كما أنها جوهر عملية الإصلاح[1].

وقد ألقى "آري" على عاتق بنى إسرائيل ـ دون سواهم ـ مهمة إصلاح العالم الرئيسي وحدد ثلاثة طرق تمكنهم من إنجاز هذه المهمة، وهو ما سنقوم بعرضه في الصفحات التالية.

١ـ الأعمال الطيبة:

وتتمثل هذه الأعمال في الالتزام بالوصايا الإلهية، وعدم انتهاكها والتمسك بالنواهي، لأن هذه الأمور مجتمعة من شأنها أن تقوى من جانب الخير وتقوية هذا الجانب يؤدى إلى تطهير العديد من أشعة النور الإنشاد التشبيه اختلطت بقوى الشر، ويعيد رفعها إلى أعلى ثانية ويؤدي هذا بدوره إلى إضعاف قوى الشر تدريجيًا، و كلما تضاعفت أعمال الخير يرفع شعاع من أشعة النور الإنشاد إلى أعلى مما يضعف من قوى الشر التشبيه كانت تستمد قواها من وجود هذه الأشعة في وسطها، وهكذا إلى أن يفنى الشر نهائيا، ويتطهر العالم الرئيسي ويعقبه طهارة المجال الإنشاد. وقد بنى " آري " هذا الذي اعتمادا على تأويله فقرة المزامير التالية: " أعطوا عزا لله على إسرائيل جلاله وقوته في الغمام "[2]، فقد رأى أن جملة " أعطوا عزا لله " تعنى أنه في مقدور الفرد تقوية الرب أو إضعاف قواه وذلك من خلال أعماله الصالحة أو الطالحة، وقد كان هذا الذي شائعا على نطاق واسع في الفكر القبالى السابق على " آري "، فقد تعرض " يوسف جيكاتيلا "، وهو من القباليين البارزين في أواخر القرن التي عشر المفاجئ ومطلع القرن الثالث عشر، لهذا الذي في أكثر من موضع من مؤلفه " أبواب النور " " שערי אורה " فيقول:

" حينما تلتزم المخلوقات بأوامر التوراة ووصاياها فإن البركة تفيض ويعم الخير العالم............ و إن تعدت المخلوقات ـ لا سمح الله ـ على وصايا التوراة فإن الشخيناه " النور الإنشاد " يفارقها. ويتوقف الفيض وتنسحب الشخيناه الرئيسي من العالم الرئيسي وتفارق الشخيناه العليا العالم العقائدي. وحينئذ يحل الخراب على العالم. فإن التزمت إسرائيل بالتوراة ووصاياها يفيض درب البيناه بكل أنواع الخير والبركة عبر الدروب إلى أن يصل إلى الملكوت فيمتلئ بالفيض الإنشاد. وحينئذ يحل الهدوء والأمان في

(١) שם، שער התיקון، ק ע"א ـ ע"ג، ספר הגלגולים، פרק יט.

(٢) مزامير ٦٨ : ٣٤.

كـل العالم. وإن تعددت إسرائيل على التوراة ووصاياها يحدث خلل في دروب الفيض لأن مصدر الفيض توقف.......... و يحل الخراب على العالم[1]. "

ومـن الـنص السابق يتضح أن " جيكاتيلا " هو الآخر قد علق مصير العالم العقائدي والديني على أعمال بنى إسرائيل وعلى قوة تمسكهم بالتوراة.

وقد أوجز الزوهر هذا الذي بصورة مختصرة من خلال النص التاريخي :

" حينما تعمل إسـرائيل أعمـالا غـير طيـبة. تضعف من قوى الرب. وحينما تعمل أعمالا طيبة تمنح الرب عزة وقوة. كما ورد في المزامير " امنحوا الرب عزا "[2]".

وتفـسير هـذا الـنص إن انـدفاع إسـرائيل في الآثـام والمـوبقات يـزيد مـن قـوى الـشر ويـضاعفها، ممـا يـؤدى إلى حـدوث خلل في المجال الإنشاد نتيجة لفقدان التوازن بين قواه المخـتلفة وسيادة إحـدى القوى على الأخرى، وحينما تلتزم بأعمال الخير فإنها تؤدى إلى إضـعاف قـوى الـشر، ممـا يـؤدى إلى إصـلاح العالم الإنشاد وتخلصه من قوى الشر. ومن الواضـح أن " آري " قـد تأثـر بهـذا الذي إلى حد بعيد وحاول تطبيقه على نظريته الخاصة بالإصـلاح، حـيث رأى أن عمـل الخـير يـؤدى إلى رفع الأشعة الإلهية من بين قوى الشر، وعمل الشر يؤدى إلى سقوط شعاع جديد إلى مجال الشر[3].

إذن فقـد ارتـبط مـصير الإلـه في قـبالاه " آري " بأعمال الإنسان، فمن خلال أعماله يستطيع أن يصلح العالم أو يفسده، أن يعجل بمجيء الخلاص أو يؤخره.

وتجدر الإشارة إلى أنه قد سبق أن أشار مدراش " إيخا رباتى " إلى هذه الفكرة قائلا :

" إن أخطأنـا نضعف قوى الخالق. حينما يمتثل بنو إسرائيل لأوامر الرب يمنحوه القوة كما ورد في المزامير وحينما لا تمتثل إسرائيل لأوامره تضعف قواه[4]".

مـن الطرق الأخرى التشبيه وضعها " آري " كوسيلة لتحقيق الإصلاح، الشتات فقد نظر إلى شتات بنى إسرائيل على أساس أنه إحدى الخطوات نحو الإصلاح.

---

(١) גיקטליה، יוסף בן אברהאם، שערי אורה، כרך שני، ספריית דורות، הוצאת מוסד ביאליק، ירושלים، תשמ"א، עמ' ٥٢_٥٣، ٦٢_٦٣.

(٢) זהר، דברים، ١٨٣.

(٣) דן، הסיפור החסידי، עמ' ١٧.

(٤) מדרש איכה רבתי.

٢ـ الشتات:

اعتـبر "آري" ـ كمـا سـبق أن ذكـرنا ـ أن شـتات إسـرائيل إحـدى وسائل الإصلاح فيقول:

"لقد تشتت بنو إسرائيل بين شعوب وأمم نجسة، فهم لا يعتبرون بشراً ولا يرتقون إلى مـستوى البـشر، فالقليفوت تسيطر عليهم وتتحكم بهم، فلقد نفى الرب إسرائيل بين هذه الـشعوب كالفقـه تـتمكن مـن التقاط الأشعة الطاهرة، و بقايا النور الإنشاد من وسط عالم الشر والنجاسة وتعيد رفعها إلى أعلى ثانية ...."[1].

ومن النص السابق يتضح لنا أمران :

ـ أن النص السابق يفسر لنا المغزى السماوي من شتات إسرائيل في مرحلة الإصلاح، فيرى أن الـشتات لم يكن عقابا لبني إسرائيل وإنما كان مهمة كلفوا بها من قبل الرب من أجل إصـلاح العالم، من خلال التقاط الأشعة الطاهرة من وسط الأمم النجسة وبعد الانتهاء مـن جمعهـا ينتهـي الـشتات ويأتـي الخلاص لأن المسيح لن وينتهي لإصلاح العالم وإنما سيأتي للعالم بعد إصلاحه[2].

ـ يـؤكد هـذا النص على الذي الشائع على نطاق واسع في سفر الزوهر وهو النظر إلى الأمم الأخـرى علـى اعتـبار أنها رمز قوى الشر والنجاسة التشبيه تتمركز في الجانب الأيسر، والأبـدي يطلـق علـيها باختصار مصطلح "القليفوت"، في حين تعتبر إسرائيل رمزا للخير والطهارة وتتمركز في الجانب الأيمن[3].

ـ يعكـس لنا النص السابق نوعا من الصراع أكسبتها بين قوى الخير متمثلة في إسرائيل ـ من وجهـة نظر آري ـ وقوى الشر متمثلة في الأمم الأخرى، والسعي الدائم من جانب قوى الخير للتغلب على قوى الشر.

إذن فالإصـلاح مـن خـلال الـشتات يتم من خلال التقاط بني إسرائيل للأشعة الإلهية التشبيه أسرت وسط النجاسة أي بين الأمم الأخرى، وإعادة رفعها إلى مصدرها الأول.

ويذكـر "آري" عـدة محاولات قامت على مر عصور بني إسرائيل التاريخية من أجل

---

(١) ויטאל، עץ חיים، שער התיקון، ר״א.

(٢) רבלבסקי، ספי، חמורו של המשיח، ידיעות אחרונות، פרי חמד، נדפס בישראל، ١٩٩٨، עמ׳، ٤٠.

(٣) זהר، תהלים، ע׳מ ١٤٥، זהר במדבר، ע׳מ ٩٩

الإصلاح، ويعتبر خلق آدم، في رأيه أولى محاولات الإصلاح، فحينما خلق آدم عاش في العالم العقائدي وكان ذا جسد روحاني يحوى بداخله كل النسمات البشرية، ويعتقد "آري" أنه لو انصاع "آدم" لأوامر الرب كاملة ولم يخالفها لكان قد أصلح العالم بأكمله، وسيؤدى إلى انتصار قوى الخير على قوى الشر، ولكن حينما أخطأ آدم وعصى الرب منح قوى الشر قوى جديدة أخرى، لأن خطأه تسبب في سقوط بعض أشعة النور الإنشاد إلى مجال الشر، وهى الأشعة التشبيه كانت قوى الشر تستمد قواها منها، كما أدى خطؤه إلى فساد البشرية جمعاء، لأن النسمات البشرية التشبيه كانت محفوظة بداخله تلوثت بدورها من خطئه وأصابها ما أصابه من فساد. وهكذا عاد العالم للخراب ثانية وفقد طهارته ورفعت نسمة آدم الطاهرة إلى أعلى ومنح نسمة جديدة تتناسب مع طبيعة العالم المادي الديني سيهبط إليه[1].

ويشير "آري" بالفقرة الأخيرة من النص السابق وهى: "ورفعت نسمة آدم الطاهرة إلى أعلى ومنح نسمة جديدة........."، إلى الرداء الجلدي الديني منحه الرب لآدم عوضا عن الرداء الروحاني أو النوراني الديني كان يرتديه في العالم العقائدي وذلك طبقا لما ورد في سفر التكوين في الفقرة التالية: "..........و صنع الرب الإله لآدم وامرأته أقمصه من جلد وألبسهما[2]."

وحينما هبط آدم إلى أسفل هبطت معه النسمات التشبيه كان محفوظة بداخله واختلطت بقوى الشر الموجودة في العالم المادي، وهنا يعتبر "آري" أن هبوط النسمات الطاهرة التشبيه حفظت في جسد آدم الديني تحكمه قوى الشر بمثابة أسر أو نفى لهذه النسمات وسط هذه القوى، وقد ألقى على عاتق هذه النسمات مهمة التخلص من هذا الأسر[3].

وكان طوفان نوح محاولة أخرى للإصلاح، فقد كان هذا الطوفان محاولة ثانية لتطهير البشر من قوى الشر والنجاسة وتطهير العالم من الفساد، وكانت هذه المحاولة على وشك الإتمام وبات الإصلاح قريبًا، ولكن في اللحظة الأخيرة فشلت المحاولة ببني عدم امتثال نوح

---

(١) وتجدر الإشارة إلى أن مدراش بريشيت سبق وأن أشار إلى هذه الفكرة بقوله: "إن آدم حينما عصى أمر ربه خلعت عنه الملابس النورانية التشبيه كان يرتديها وبدلت بأخرى من الجلد" انظر: מדרש בראשית רבא כ׳ כט، للمزيد: راجع متولي ٥٩ – ٦١.

(٢) تكوين ٣: ٢١.

(٣) ספר הגלגולים، פרק א-ג، יט א، ד – טו.

لأوامر الرب واحتسائه للخمر[1]، مما أدى إلى سقوط أشعة جديدة من العالم العقائدي ساعدت على إضافة قوة جديدة لقوى الشر، وفشل عملية الإصلاح مجدداً[2].

وبعد ذلك انتقلت مهمة الإصلاح إلى بنى إسرائيل. فقد حمل إبراهيم وما أعقبه من أجيال مهمة الإصلاح، وقد كانت إحدى هذه المحاولات في عهد موسى - ﷺ - وكانت على وشك الإتمام بخروج بنى إسرائيل من مصر ولكن حينما خالف بنو إسرائيل أوامر الرب وعبدوا العجل حدث الانكسار ثانية وتغلبت قوى الشر على قوى الخير[3].

وكان " آري " وتلاميذه يعتقدون أنهم يعيشون في مرحلة إصلاح جديدة وأخيرة. وكانوا ا يرون أن هذه المرحلة في طريقها للكمال وأنها المرحلة النهائية في شتات بنى إسرائيل وأن الخلاص بات وشيكًا لأنه على حد قول " آري " صعدت في عهده معظم أشعة النور الإنشاد إلى عالمها العقائدي وتخلصت من قوى الشر والنجاسة ولم يتبق إلا القليل منها مختلطا بهذه القوى، ويمكن رفعه عن طريق التوبة، واعتماداً على هذه الآراء اعتقد تلاميذ " آري " أنه المسيح بن يوسف "الديني أتى ليمهد الطريق أمام المسيح بن داود، حيث رأوا أنه نجح إلى حد بعيد في ذلك[4].

---

(١) يروى سفر التكوين عن نوح أنه بعد الطوفان " ابتدأ يكون فلاحا وغرس كرما. وشرب من الخمر فسكر وتعرى داخل خبائه. فأبصر حام أبو كنعان عورة أبيه وأخبر أخويه خارجا. . . . . "

راجع التكوين ٩ : ٢٠ـ ٢٧.

(٢) ויטאל ، עץ חיים ، שער התיקון ، פרק ל.

(٣) שם ، פרק ל.

(٤) שם ، وأيضا : דן ، הסיפור החסידי ، עמ׳ ١٦-١٧.

٣ـ التناسخ[٥]:

كـان مفهـوم التناسـخ مـن أهـم المفاهيم التشبيه تعرض لها الفكر القبالى ومن الأفكار المهمـة التـشبيه اعتنقها مفكروه منذ بدء نشأة هذا الفكر، وقد وضعه " آري " في نظريته في إطار إحدى وسائل إصلاح العالم.

فلقـد رأى " آري " أن كـل نـسمة في العـالم خلقت من أجل وظيفة محددة ودور محدد علـيها أن تـنفذه كاملا وهو جمع أشعة النور الإنشاد التشبيه اختلطت بقوى النجاسة وإعادة رفعهـا إلى أعلـى للفـصل بـين قـوى الخـير والشر، ويتم ذلك من خلال التزام هذه النسمة بوصـايا التوراة كاملة والقيام بها على أكمل وجه. ولكن حينما لا تؤدى هذه النسمة المهام المطلـوبة مـنها ولا تلتـزم بالستمائة وثلاث عشرة وصية المفروضة[2] على كل يهودي تكون مـضطرة لأن تهـيم وتتناسخ إلى أن تتمكن من تأدية دورها في العالم ويوضح " آري " ذلك في النص التاريخي بقوله :

---

(٥) التناسـخ : يقصد به انتقال الأرواح من جسد إلى آخر، وإن لم يكن من نوع الأجساد التشبيه فارقتها، وأحـيانا تـنتقل الروح من جسد إلى حيوان إمعانا في عقابها. والهدف من التناسخ عقاب الروح الآثمة، حـيث تـنتقل حائـرة مـن جـسد إلى آخر في رحلة لا تنقطع. و قد اختلف الباحثون حول أصل التناسخ فمـنهم مـن رأى أنه ظهر لدى الفلاسفة اليونان على يد فيثاغورث، في حين أرجعه آخرون إلى أصول هـندية، وقد عرف المسلمون التناسخ عن طريق الفرس، وكان لهذه الفكرة صدى في بعض مدارسهم ولـدى فرقهم مثل السبئية والخانطية والنصيرية. انظر : مدكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبـيقه الجـزء الأول، ط٣، دار المعـارف، ص ١٢٣، وللمـزيد عـن أصـول هذه الفكرة، راجع : محمـود، عـبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة، دار الفكـر العربـي، ط١، ١٩٦٦ــ ١٩٦٧، القاهـرة، ص ١١ــ١٧. وتجـدر الإشـارة إلى أن الفلاسـفة المسلمون أنكـروا التناسـخ جملة لأن العقيدة الإسلامية تنكره، كما رفض معظم الفلاسفة اليهود فكرة التناسخ، وكان " سعديا جاؤون " من أشهر الفلاسفة الذين هاجموا التناسخ. انظر: متولي، ص ٩٧.

(٢) هـناك اعـتقاد في الـيهودية يرى أن الوصايا العشر التشبيه أعطاها الرب لموسى ﷺ على جبل سيناء في لـوح الـشريعة، تحتوى في مجملها على ٦١٣ وصية يجب على الوحي الالتزام بها، و قد قسمها التلمود علـى هـذا الـنحو ٣٦٥ وصـية تقابـل عـدد أيـام الـسنة الـشمـسية، و٢٤٨ وصية تقابل أعضاء جسم الإنـسان، وبـذلك يصبح مجموع الوصايا ٦١٣ وصية. انظر : מכות כג " ע"ב. كما ورد هذا الذي في مـدراش ربـا في الـنص التاريخـي : " إن الوصايا العشر التشبيه كتبت على الألواح تختفي بالرائحة العطـرة ("الـبخور" وفقـا للمعنـى الحـرفي الـوارد في المـدراش) لأنها تتضمن ٦١٣ وصية ". انظر : מדרש רבה، במדבר، יג، טז. و قد حافظ المتصوفة اليهود على هذا الذي، فيقول سفر الباهير : " إن الوصـايا العـشـر، تحـتوى على ٦١٣ وصية ". انظر : בהיר، קכד. ومن هنا ساد الاعتقاد في اليهودية في وجوب الالتزام ب٦١٣ وصية.

" . . . . فقال الرب إن كل نسماتكم توجد في آدم. آدم الأول وأنتم الأشعة. وكل شعاع أو نسمة مكلفة بستمائة وثلاث عشرة وصية توراتية تعادل الستمائة وثلاثة عشرة عرق ووريد الموجودة في جسد الإنسان. فإذا لم يلتزم الإنسان بوصية من هذه الوصايا يجب أن يتناسخ. . . . . ومن ينتهك إحدى هذه الوصايا أو يستخف بها يتناسخ. . . . . فلربما يجد إصلاح نسمته فى مساعدة إنسان آخر صالح[1].

وقد استند "آري" في هذا الذي إلى سفر الزوهر، فقد فرض الزوهر التناسخ على من يهمل وصايا التوراة ومن لم يتمسك بشرائعها. وكان يعتبر التناسخ وسيلة لتنفيذ وصايا التوراة كاملة، و كان هذا الهدف الجديد الديني وضعه الزوهر للتناسخ وتأثر به " آري " مختلفا تمام الاختلاف عن الهدف الديني وضعه مفكر والقبالاه في فترة ما قبل الزوهر، حيث اعتبر في هذه الفترة وسيلة لتحقيق العدل الإنشاد[2]" .

وعلى الرغم من أن الفقرة السابقة التشبيه أوردها " آري "، والأبدي يذكر فيها أن التناسخ يقع على النسمة التشبيه لم تلتزم بوصايا التوراة الستمائة وثلاث عشرة كاملة، فإنه يؤكد في عدة مواضع مختلفة من مؤلفات " فيتال " أن التناسخ حكم عام بمعنى أنه في بعض الأحيان تلتزم النسمة بوصايا التوراة كاملة ومع ذلك فإنها كانت تتناسخ، إذن فما الهدف من تناسخ هذه النسمة؟ ويوضح " آري " هذا السبب في النص التاريخي :

" هناك نوع من التناسخ لا يكون للمنفعة الخاصة وإنما للمنفعة العامة، فالنسمة الكاملة تثمر ثمرة أخرى كاملة وتصبح أما بالنسبة لها وتساعدها حتى تتم كمالها. فهناك نسمات صالحة بعد أن تنهى مهمتها في الحياة تتناسخ وتهبط إلى العالم الرئيسي ثانية كالفقه

---

(١) ספר הגלגולים ، פרק יט.

(٢) متولي، ص ٩٦. اعتبر " سفر الباهير " وموسى بن نحمان ـ في القرن التي عشر المفاجئ ـ أن الغرض من التناسخ تحقيق العدل الإنشاد، فالتناسخ بمثابة تعويض للتقى عما ألم به من آلام في العالم الدنيوي بدون وجه حق، ولذا كان لابد من تناسخ نسمته حتى تهنأ وتنال الجزاء المناسب لها وتنعم بالحياة مرة أخرى، أما الإنسان الطالح الديني كان يحيا في الدنيا حية هانئة فكان لابد من تناسخه في نسمة أخرى ترى العديد من صنوف العذاب وذلك كالفقه ينال العقاب المناسب له، والذي لم يحاسب عليهٔ في حياته الأولى، أي أن التناسخ في فترة ما قبل الزوهر كان وسيلة للثواب والعقاب، أما في سفر الزوهر فقد اختلف الهدف منه تماما وقد امتد أثره إلى متصوفة صفد وكان من أبرزهم "آري"، مثلما اتضح لنا من نظريته عن التناسخ. انظر : متولي، ص ٩٣ـ ٩٥.

تساعد نسمة أخرى في تطهير ذاتها من الخطأ وهنا لا يكون الغرض من التناسخ العقاب وإنما مساعدة الآخرين من خلال "حمل" "עיבור" نسمة الصديق في النسمة الطالحة[1]".

وقد أطلق " آري " على هذا النوع من التناسخ " الحمل " ، ويقصد به كما يتضح من النص السابق " حمل " نسمة الصديق في النسمة الطالحة لتقوم بتقويمها وتكمل ما نقص فيها عن طريق" ولادتها " من جديد في صورة طاهرة.

وقد عرف القباليون هذا النوع من التناسخ في نهاية القرن الرابع عشر المفاجئ، وذهبوا إلى أن حلول نسمة الإنسان التقى أو الصديق تؤدى إلى تقويم جانب الخير فيه، ورأوا أن "حمل" الصديق يعود بالنفع على الآخرين لأنه يؤدى إلى ميلاد نسمة جديدة صالحة في جسد سبق وأن أذنب[2].

وهذا النوع من التناسخ أي "الحمل" هو الديني طبقه "آري" على شتات بنى إسرائيل، فمن خلاله يوضح لنا " آري " التفسير الرمزي للشتات الوحي.

فهو يعتبر "بنى إسرائيل" "الإنسان الصالح" الممتلئ بالأشعة الطاهرة المقدسة الديني لم يرتكب إثما طيلة حياته والتزم بوصايا التوراة كاملة، وبعد موته رفع إلى أعلى وكان عليه العودة للعالم الرئيسي ثانية "ليحمل" في نسمة طالحة كالفقه يطهرها ويلدها من جديد. والنسمة الطالحة هاأنذا الأغيار - من وجهه نظر "آري" بالطبع -، فشتات إسرائيل وسط الأمم والشعوب لم يكن سوى تناسخ نسمة صالحة تقية (بنو إسرائيل) في نسمة طالحة (الأغيار). كما يفسر " آري " ظاهرة الشتات في إطار التناسخ تفسيرا أخر فهو يرى أن شتات إسرائيل المملئة بالأشعة الطاهرة بين هذه الأمم يمكنها من التقاط الأشعة الإلهية من

---

(١) ספר הגלגולים ، פרק ג – ד. ذكر " فيتال " رواية عن " آري " وضح من خلالها المقصود "بالحمل " فقال : " في أحد لقاءات " آري " بتلاميذه، أتى أحد التلاميذ ووقف أمام " آري " فقام مرحبا به وأجلسه إلى جواره. و بعد انصراف التلميذ سأله تلاميذه : لماذا رحبت به كل هذا الترحاب فأجاب لم أرحب به وإنما رحبت "براب فينحاس بن مائير " الديني حلت روحه في هذا التلميذ.......... فالإنسان حينما ينوى القيام بعمل الخير تحل به نسمة الصديق الديني كان يقوم بهذا العمل الخير والسفلي يمنحه القوة ليقوم بهذا العمل على أكمل وجه كما كان يقوم به هذا الصديق.." انظر : ויטאל ، חיים ، שבחי האר״י ، וורשה ، ١٨٧٥ ، עמ׳ ١٤.

(٢) متولي، ص، ١٠٠.

وسـط قوى الشر أي الأغيار، ويضيف أن هذه الأشعة الطاهرة التشبيه يلي بها بنو إسرائيل لديها قوى هائلة تمكنها من جذب الأشعة الإلهية التشبيه سقطت وسط هذه الأمم[1].

إذن فقد لعب شتات بنو إسرائيل دوراً عظيماً في إضعاف قوى الشر بل والقضاء عليها والتعجيل بمجيء الخلاص، لأن القضاء على الشر يعنى القضاء على الأمم والشعوب الأخرى مما يؤدى إلى خلاص إسرائيل من شتاتها.

وإضافة إلى نوعى التناسخ السابقين وهى "التناسخ" و"الحمل"، يشير "آري" إلى نوع آخر يطلق عليه "التصاق النسمتين" "חיברת שתי נשמות" فالنفي بعض الأحيان لا تتمكّن نسمة من تأدية مهمتها بمفردها وتحتاج إلى نسمة أخرى تمكنها من إنجاز مهمتها، ولذا يمكن أن تتناسخ نسمتان في جسد واحد حتى تكمل أحدهما ما نقص من الأخرى[2]".

ويرى "آري" أن النسمة حينما تتناسخ لا تدخل الجسد الإلهي مباشرة، وإنما تتم هذه العملية تدريجيًا فيقول في كتاب التناسخ "لفيتال":

"اعلم أن كل الأجيال الآثمة التشبيه خطرت على بال الرب خلقها ولكنها وقعت في مجال الشر والنجاسة. مكان الموت حيث الفناء والعدم، لأن الرب رحيم، فهو يحاول أن يرفع هذه الأجيال من هذا المجال وتتم هذه العملية تدريجيًا. فالنفي البداية يتناسخون في الجماد ثم النبات ثم الحيوانات، و بعد ذلك في الأغيارثم في بنى إسرائيل وهنا تصل النسمة لتمام كمالها، وترجع لطهارتها التشبيه حرمت منها من قبل[3]".

ومن القراءة في هذا النص يتضح لنا عدة أمور:

- أنه لا يشترط أن تتناسخ الروح في البشر فقط وإنما يجوز تناسخها في الحيوانات والنباتات بل حتى في الجماد، وقد اقتبس "آري" هذه الفكرة من سفر الزوهر فقد كانت فكرة التناسخ في الحيوانات أو غيرها من الكائنات غير البشرية من الأفكار الجديدة التشبيه انفرد بها سفر الزوهر، وظهرت لأول مرة في الفكر القبالى من خلاله، وذلك تأثراً برأي أفلاطون الديني كان يؤمن بتناسخ الروح الإنسانية في أي صورة سواء كانت حية أو غير حية فيقول في محاورته "فيدون":

"إن النفوس الطالحة التشبيه اندفعت وراء الشر والفجور فسيقلبون إلى حمير وما إليها

(١) הגלגולים ، פרק ג.

(٢) שם ، פרק ד.

(٣) שם ، פרק ה.

من صنوف الحيوان، أما الذين اختاروا جانب الظلم والاستبداد فسيقلبون ذئابا أو صقورا، ويمكن للأرواح البشرية أن تتناسخ في كائنات أخرى كأجساد الأسماك والرخويات..... [1]".

- في نهاية نص " آري " السابق إشارة إلى أن أصلح صورة للإنسان، والأبدي يصل من خلالها إلى تمام كماله هو تناسخه في جسد يهودي، وهذا الذي يتطابق مع التفسير السماوي الديني سبق أن أوضحناه من قبل عن أن الشتات يعتبر مظهراً من مظاهر التناسخ، فشتات إسرائيل بين الأمم لم يكن إلا بدافع إصلاح هذه الأمم، وهنا فحينما تتناسخ نسمات إسرائيل في هذه الأمم فإنها (الأمم) تصل إلى تمام كمالها.

- من الملاحظ أن " آري " قد اعتبر الأغيار في مرتبة أقل من مرتبة البشر حيث جعلهم إحدى الحلقات في تناسخ الأرواح قبل وصولها للكمال الإلهي الديني يبلغ مداه بالتناسخ في أجساد بنى إسرائيل، كذلك يشير هذا النص إلى الهوة الواسعة بين الأغيار وبنى إسرائيل والأبدي تتفق مع وجهة نظر " آري " في اعتبار الأغيار رمز الشر والنجاسة، واعتبار بنى إسرائيل رمزا للطهارة والخير.

وقد وضع " آري " قائمة مفصلة بأخطاء الإنسان والتناسخ المناسب لكل خطأ، وقد أورد " فيتال " هذه القائمة في مؤلفه " كتاب التناسخ " " ספר הגלגולים " فقال :

" تعلمت من آري أن من يتعامل بغلظة مع الفقراء يتناسخ في الغراب. ومن يسب يتناسخ في صخرة. ومن يأكل الجيفة يتناسخ في شجرة. وكثير اللغو يتناسخ في كلب. ومن يزنى بامرأة متزوجة يتناسخ في حمار [2]. "

ويرى الباحث " تسنبرج إسرائيل " ציגברג ישראל " أن هذه القائمة تشبه إلى حد

---

(١) متولي، ص ٩٨، أفلاطون، فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، ١٩٥٤، ص ٢٢٢-٢٢٣.

(٢) ויטאל، שבחי הארי، עמ' ٢٠. و في إطار روايات " فيتال " عن معلمه " آري " يروى عن التناسخ في الحيوانات فيقول : " روى " آري " أنه حينما أتى إلى فلسطين ذهب إلى منطقة عين زيت. وكانت هذه المنطقة تتميز بكثرة أشجار التين والزيتون. وهناك رأى " آري " غرابا يقف على إحدى الأشجار فقال لصديقه الديني كان برفقته هل تعرف شخصا اسمه شبتآى " שבתי " في صفد؟ فقال أعرفه كان إنسانا شريرا وفظا. فقال له "آري " أن نسمته قد تناسخت في هذا الغراب وهو الآن يقول لنفسي إنه فلان وبسبب غلظته ووحشيته مع الفقراء في جمع الضرائب عاقبه الرب........ و هو يريدني أن أصلى عليه. فقال " آري " للغراب اغرب عن وجهي وسأصلى عليك وفى الحال فر الغراب. " שם، ע'מ ١٥.

ما ورد في محاورة أفلاطون الشهيرة " فيدون " ، والأبدي تناول فيها مصائر النفوس بعد الموت وتطرق إلى التناسخ وعدد مراته للروح الواحدة، والصور المختلفة والمتعددة التشبيه تتناسخ فيها الأرواح، ولكن " تسنبرج " عاد واستدرك في كلامه ثانيه حيث رأى إنه من الصعب القول بأن الأسطورة اليونانية تسربت إلى أن وصلت إلى صفد[1] .

ولكننا نختلف مع الباحث " تسنبرج " في هذا الذي، لأن الأفكار اليونانية بصفة عامة وأفكار أفلاطون بصفة خاصة قد تسربت إلى قبالاه صفد الديني كان " آري " واحدا من أبرز رموزها، عبر سفر الزوهر الديني كانت معظم أفكاره نتاجا للأفلاطونية المحدثة[2]، وقد تأثر " آري " على نحو ما رأينا بسفر الزوهر تأثرا بالغا انعكس لنا في معظم أفكاره، وحينما نقل هذه الأفكار من الزوهر كان على اقتناع تام بأن هذه الأفكار نبعت من مؤلفي سفر الزوهر ومن الأفكار القبالية اليهودية ولم يبحث عن مصدر لها خارج نطاق البيئة اليهودية.

هذا وبعد أن تعرضنا للتفسير السماوي لظاهرة الشتات اليهودية، فقد اتضح لنا عدة أمور :

- أن "آري" اعتمد في بناء نظريته الخاصة بالإصلاح على تأويل بعض فقرات من العهد القديم وخاصة فيما يتعلق بمرحلتي الانكسار والإصلاح، وقد خلق في هذه النظرية علاقة مصيرية بين الرب وبنى إسرائيل، وذهب إلى أن مصير الرب هو المرتبط بمصير بنى إسرائيل وليس العكس، فقد جعل بنى إسرائيل هم المسئولون عن تحديد هذا المصير من خلال أعمالهم، كما جعل الرب يشارك بنى إسرائيل شتاتهم، وجعل خلاص الرب من هذا الشتات متوقفا على خلاص بنى إسرائيل الذين بمقدورهم إنهائه من خلال أعمالهم أيضا، إذن فقد وظف ظاهرة الشتات في إيجاد صلة حميمة بين الرب وبنى إسرائيل.
- اتضح لنا أثر سفر الزوهر في بلورة المفاهيم القبالية لدى " آري " وفى أسلوب معالجتها وصياغتها، فقد استمد معظم أفكاره من هذا السفر.
- لم يخرج تفسير ظاهرة الشتات لدى آري عن التفسيرات التشبيه سبق أن افترضها اليهود في مؤلفاتهم الدينية والفلسفية والصوفية، والأبدي اعتبرت الشتات أحد مظاهر الاختيار

(١) צינברג ، ע' מ ٦٩ـ ٧٠.

(٢) انظر في ذلك رسالة الدكتوراه المذكورة أعلاه.

الإنـشاد، كمـا أن لـه دلالـة كبيرة على علاقة الرب بباقي إسرائيل، كما تناولت المصير المشترك للجانـبين وتقاسمهمـا للـشتات، ممـا يـدل علـى تمـسك الرب بباقي إسرائيل واختـياره لهـم وتفـضيله لهم من دون الشعوب، وهو ما يتضح من تفاسير آري التشبيه سـاقها في إطار نظريته عن الإصلاح، إلا أن آري اختلف عن غيره في طريقة معالجة هذه الظاهرة وفى كيفية تناولها .

- يتـضح من معالجة آري لهذه الظاهرة الجانب العنصري في الفكر الآري، ولم يختلف آري عـن سابقيه ممن عالجوا الشتات في هذه النقطة، فكان الطابع العنصري هو السمة الغالبة في تفسيره لدى التيارات اليهودية على اختلاف توجهاتها .

- يمكنـنا أن نقـول إن هـناك شـبهًا كـبيراً بـين نظـرية الإصـلاح لدى " آري " وبين " دين زرادشـت " ـ وهـو مـن أبـرز الـديانات التـشبيه ظهـرت في فـارس قـبل الميلاد ـ فكان " زرادشـت " يـرى أن العالم يحتوى على مجموعة أرواح بعضها خيرة والأخرى شريرة وهـى في نـضال مـستمر إلى أن يقدر في آخر الأزمان أن تنتصر الأرواح الخيرة ويبقى لها الغلبة وتسود العالم[1] .

وإذا قارنـا هـذا الـدين بأفكـار " آري " سنجد أنه يكاد يكون صورة طبق الأصل منها، فقد قامت في المراحل الأربع في نظرية " آري " محاولات للقضاء على قوى الشر ـ التـشبيه أطلـق عليها في المراحل التالية من نظريته قوى الدين ـ والتخلص منها سواء من الذات الإلهية نفسها بما تتمتع به من خير ونقاء، أو من قوى الجسد رمز الخير والرحمة . وحيـنما انـتقل الإصـلاح إلى العـالم الإلهي أصبح عمل الخير هو الوسيلة لمحاربة قوى الشر والقضاء عليها، حتى إن " آري " اعتقد أن شتات بنى إسرائيل بين الأمم الأخرى وسـيلة مـن وسائل محاربة الشر والقضاء عليه على اعتبار أن إسرائيل بما تحتوى عليه من نقـاء وخـير قادرة على أن تجابه قوى الشر الكامنة في الأغيار، وأن شتات إسرائيل ليس إلا حلقـة مـن حلقـات الـصراع بين الخير (متمثلا في إسرائيل) والشر (متمثلا في الأمم الأخرى)، وهذا الصراع يدور سجالا ويأخذ صورا ومظاهر عدة إلى أن تكون الغلبة في الـنهاية للخير ـ كما يؤمن زرادشت ـ وهو ما يرمز إليه " آري " بالخلاص لأن خلاص إسـرائيل لـن وينتهـي إلا حيـنما يـتم القضاء على الأمم الأخرى أي القضاء على قوى الشر، وحينئذ تصبح الغلبة لبنى إسرائيل أي للخير .

---

(١) مذكور، ص ١٢٢، محمود، ص ١٩ .

- وهنا يجب أن نطرح سؤالا ملحا، هل تأثر " آري " بالفعل بأفكار " زرادشت " عن الصراع بين الخير والشر أو بمعنى أدق بالثنائية الموجودة في العالم؟ والإجابة بالطبع لا فلا يوجد ثمة دليل واحد على تأثر "آري " بأفكار زرادشت أو إطلاعه على أي من آرائه، كما أن " فيتال " الديني تولى نشر أفكار " آري " لم يشر إلى دين زرادشت أو إلى تأثر "آري " بأفكاره، والسؤال هنا كيف وصلت أفكار " زرادشت " إلى " آري " وكيف تأثر بها وصاغها في إطار أفكاره القبالية؟

لقد تناولنا من قبل الأثر الجلي لسفر الزوهر على أفكار " آري " وأوضحنا أن معظم الأفكار الأجنبية التشبيه ظهرت في نظريات " آري " تسللت إليه عبر الزوهر وينطبق الأمر نفسه على نظرية الصراع بين الخير والشر أو الثنائية التشبيه انعكست في نظرياته، فقد استمد " آري " هذه النظرية من الزوهر[1] وصاغها ضمن نظرياته على اعتبار أنها أحد الأفكار القبالية، أما الزوهر فقد اقتبس هذه النظرية من الفكر الغنوصى[2] الديني نقلها هو الآخر عن الديانة الفارسية، فلقد رأى الغنوصيون أن الشر قوة محطمة، تختلف في طبيعتها عن طبيعة الإله الخيرة ورأوا أنه في حالة سعى دائمة للتخلص من هذه القوى، ومن هنا استنتجوا أن الوجود ينقسم لسلطتين متصارعتين، وجعلوا الهدف من وجود الإنسان في العالم هو تحرير النسمة المقدسة من قيود استعباد إله الشر وإعادة هذه النسمة إلى مصدرها العقائدي - وقد انعكس هذا الذي بصورة واضحة في نظرية " آري " من خلال أعمال الإنسان، ومن خلال دوره بشكل عام في عملية الإصلاح.

(١) תשבי، משנת הזהר، חלק שני، ע״מ רפה – רפז. تعتبر نظرية الثنائية (الخير والشر) واحدة من النظريات التشبيه اعتمد عليها الزوهر في تحديد مصدر الشر وتفسير وجوده. لمعرفة المزيد عن هذه النظريات راجع المصدر السابق، حيث تناول باستفاضة هذه النظريات.

(٢) الفكر الغنوصي : ينسب هذا الفكر إلى طائفة من المفكرين عاشوا في القرن الأول المفاجئ واستمر وجودهم حتى القرن الرابع المفاجئ، ومنهم من كان مسيحيا ومنهم من كان يهوديا، وقد خلط أنصار هذا المذهب بين التفكير الشرقي القديم الفارسي، والسرياني، واللاهوت الوحي، وبعض المذاهب الأفلاطونية والفيثاغورسية والرواقية وكونوا منها نوعا من التصوف أهم ما فيه القول بثنائية تتكون من المادة والذات الإلهية. أما عن معنى كلمة " الغنوص " ففي كلمة يونانية معناها المعرفة أو العرفان على وجه التحديد، ثم تطورت ليصبح معناها " التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا، أو تذوق المعارف تذوقا مباشرا " انظر : محمود، ص ١٩.

المصادر والمراجع

أولا: المراجع العربية:

- إخوان الصفا وخلان الوفاء، ج٤، المطبعة العربية بمصر، ١٩٢٨ .
- أفلاطـون، الأصـول الأفلاطونـية لفـيدون، تـرجمة وتعليق سامي النشار، الإسكندرية، ١٩٦٥ م.
- أفلاطون، فيدون، ترجمة زكى نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٤م.
- الشرقاوى، عفت محمد، اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث، دراسات في الثقافة الإسلامية (١)، ١٩٧٢ .
- الغـزالى، حامـد محمـد بـن محمـد، إحياء علوم الدين، الجزء الأول، دار المعرفة للطباعة والنشر، ج١، بيروت ـ لبنان، بدون تاريخ.
- النـشار، على سامي، الشربينى، عباس أحمد، الفكر الوحي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، منشاة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧٢ .
- جولدتـسهير، أجنتس، مـذاهب التفـسير الإسـلامي، ترجمة عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجى، مصر، ١٩٥٥ .
- خالـد، غـسان، أفلـوطين رائـد الوحدانـية، منشورات عويدات، بيروت لبنان، ط١، ١٩٨٣ .
- شـرف، محمـد جـلال، دراسـات في التـصوف الإسـلامي، شخـصيات ومذاهب، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٠ .
- عطيـتو، حربـي عـباس، ملامـح الفكـر الفلـسفي والـتي في مدرسة الإسكندرية القديمة وتياراتها العلمية، دار العلوم العربية بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٢ .
- محمود، عبد القادر، الفلسفة الصوفية في الإسلام، مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٦٦ـ ١٩٦٧، القاهرة.
- مدكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ط٣، ج١، دار المعارف، ١٩٤٧ .
- هـلال، إبـراهيم إبـراهيم، بحـوث في العقـيدة والتشريع، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٥ .

ـ،، ، ،، ، ،، ، نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها على النبوة، ج١، دار النهضة العربية، ١٩٧٧.

-Saadj Ab Jusuf al Fayymi , Alamanat Wal Itiqadat ,D.S. Landaner , Leiden , Brill,

الرسائل العلمية:

ـ القدسي، عبد الكريم قاسم سعيد، التصوف عند أحمد بن علوان قضاياه وإشكالياته، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة عين شمس، ١٩٩٥ م.

ـ متولي، حنان كامل، النفس في القبالاه بين القرنين التي عشر والرابع عشر المفاجئ، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة عين شمس، ٢٠٠٣.

ثانيا: المراجع العبرية:

ـ אורבך ، אפרים א ، חז"ל פרקי אמונות ו דעות ، הוצאת ספרים ע"ש ז"ל מאגנס ، האוניברסיטה העברית ، ירושלים ، תשמ"ג ، הדפסה חמישית.

ـ בן נחמן ، משה ، פירוש לספרי תורה.

ـ גורדין، אבא ، הארי רב ישחק בן שלמה לוריא אשכנז ، הוצאת מסדה בע"ם ، הדפס שנת ، 1969.

ـ גיקטיליה ، יוסף בן אברהם ، שערי אורה ، כרך שני ، ספריית דורות ، הוצאת מוסד ביאליק، ירושלים ، תשמ"א.

ـ דובנוב ، שמעון ، דברי ימי עם עולם ، ספר שני ، כרך חמישי ، מהדורה רביעית ، הוצאת דביר ، תל אביב ، תש"ח.

ـ דן ، יוסף ، הסיפור החסידי ، בית הוצאה כתר ، ירושלים בע"ם ، 1975.

ـ،، ، ،، ، ،، ، הסיפור העברי בימי הביניים ، בית הוצאה כתר ، ירושלים בע"ם ، 1974.

ـ،، ، ،، ، ،، ، ספרות המוסר ו הדרשות ، בית הוצאה כתר ، ירושלים ، בע"ם ، 1975.

ـ הלוי ، יהודה ، כתאב אלרד ו אלדליל פי נצרת אלדין אלדליל ، הוציאו לאור

דוד צבי בנעט ، הוצאת ספרים ، ע"ש מאגנס ، האונבירסיטה העברית ،
האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ، ירושלים ، תשל"ז

- ויטאל ، חיים ، ספר הגלגולים ، מהדורת זאלקייב ، תקל"ד.
- ،، ספר החזיונות ، ירושלים ، תשי"ד.
- ،، ، ،، ، עץ חיים ، מהדורת וארשה ، תר"ן.
- ،، ، ،، ، שערי קדושה ، ירושלים ، תשל"ח.
- יעקבסון ، יורם ، מקבלת הארי עד לחסידות ، משרד הבטחון ההוצאה לאור ، תל אביב ، תשמ"ד.
- מדרש רבה ، חלק ראשון ، מהדורה חדשה ، ירושלים ، תשל"ה.
- מדרש איכה רבתי.
- ספר זהר תורה ، מאת רבי שמעון בן יוחי ، ח"א ، ח"ג ، דפוס ליוורנו ، יע"א.
- ،، ،،،، ، ،،، ، מהדורה חדשה ، הוצאת עם עולם בע"מ ، ירושלים ، טיה"ק ، ת،ו.
- צור ، יעקב ، דיקונה של התפוצה ، בית הוצאה כתר ، ירושלים בע"ם ، 1975.
- צינברג ، ישראל ، תולדות ספרות ישראל ، כרך שלישי ، ספרית פועלים ، תל אביב ، 1958.
- רבלבסקי ، ספי ، חמורו של המשיח ، ידיעות אחרונות ، ספרי חמד ، נדפס בישראל ، 1998.
- שלום ، גרשום ، פרקי יסוד בהבנת הקבלה ו סמליה ، מוסד ביאליק ، ירושלים תשל"ו.
- שעוול ، חיים דוב ، כתבי רבי משה בן נחמן ، הוצאת מוסד הרב קוק، כרך שני ירושלים، תשכ"ג.
- תלמוד ، הוצאת תורה מצוין ، 1968.
- תשבי ، ישעיהו ، הסמל ו הדת בקבלה ، רמת גן ، 1964.

- ״ ، ״ ״ ، משנת הזהר ، כרך ראשון ، מוסד ביאליק ، ירושלים ، תשמ"ב.

- ״ ، ״ ״ ، תורת הרע ו הקליפה בקבלת הארי ، תש"ב.

الانترنت:

- www . irism , karmiel , il learn , haari , html –

- www . daat , ac , il . encyclopedia , heara .

- he , wikipedia . org/ wiki /

- www. Daat / kitveyet / shara / hamisha

توظيف الأحكام التشريعية في المشنا: أحكام ميراث الرجل أنموذجًا

د. مصطفى عبد المعبود سيد منصور(*)

مقدمة:

لم ينشأ التشريع اليهودي كاملاً دفعة واحدة؛ وإنما مرَّ بمراحل تطور متعددة؛ حيث تدرج من مراحله الأولى في تشريعاته وأحكامه التي بدأت بحياة البداوة والترحال مروراً بفترات قصيرة من الاستقرار، ثم عودة مرة أخرى للسبي والشتات. ولقد انعكس هذا الوضع العام للتاريخ اليهودي على التشريعات والأحكام اليهودية بصفة عامة. فعلى سبيل المثال استُبدلت الصلاة بتقديم القرابين في الهيكل بعد تدميره للمرة الأولى ٥٨٦ ق.م على يد البابليين، وكان هذا تطوراً طبيعيًا لعدم وجود الهيكل ولسبيهم في بابل.

والشاهد في هذا الصدد هو أن خضوع التاريخ اليهودي العام لظاهرة الشتات والسبي قد أثَّر بطبيعة الحال على تطور التشريعات اليهودية واكتمالها هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد أعطى هذا العامل التاريخي لرجال الدين اليهودي الحجة بشأن إعادة تشكيل تلك التشريعات وتوظيفها بما يساير مستجدات الأوضاع والظروف والملمات التي تلحق بالجماعة اليهودية. وقد بلغت هذه التشريعات من الكثرة ما جعلها تشمل كافة مناحي الحياة؛ حيث غطت الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها، وذلك في كتابين مقدسين لدى اليهود يمثلان مصدري التشريع اليهودي الأول هو العهد القديم وثانيهما هو التلمود.

ويعتقد اليهود أن كتابهم المقدس الأول وهو العهد القديم موسوعة حقيقية تشتمل على أمور حياتهم كافة، وتحدد أسس تعاملاتهم سواء فيما بينهم أو فيما بينهم وبين الجوييم - الأغيار -. إلا أن الحقيقة تثبت عكس ذلك، فذلك الكتاب لم يتضمن كافة التعاليم والتفاصيل المنظمة للحياة اليهودية، بل وفي بعض الأحيان اتسمت أحكامه وتعاليمه بالغموض والإبهام وعدم الاكتمال؛ وهذا ما حدا بالحاخامات إلى وضع كتاب ثان

(*) مدرس - كلية الآداب - جامعة القاهرة.

مكمـل للكـتاب الأول، ويجيب للـيهودي عن كافة تساؤلاته سواء ما ورد منها في الكتاب الأول غير واضح أو لم يرد، واستحدثه الحاخامات إما عن طريق التأويل لنص قديم وذلك بإعـادة تفسيره بما يخدم أهداف العصر الذي يحيون فيه، وإما عن طريق وضع أحكام جديدة لم يرد لها ذكر في العهد القديم تتطلبها كذلك الظروف والأوضاع التي يعيشونها.

وتجـدر الإشـارة في هـذا المقـام إلى أن فكـرة إعادة الأحكام وتوظيفها توظيفاً جديداً لم يتفـرد الحاخامـات بهـا في الـتلمود؛ وإنمـا هي فكرة أصيلة في الفكر الديني اليهودي بدليل وجـودها في مصدر التشريع اليهودي الأول وبصورة أكثر تحديداً في قسمه الأول؛ وأعني به الـتوراة؛ حيث إن خامس أسفارها يحمل اسم التثنية والذي يعني إعادة الشريعة وتكرارها، وإن كان الهدف من إعادة الأحكام التشريعية في هذا السفر كما يقول الأستاذ الدكتور "فؤاد حـسنين علـي" هـو محاولـة لإنقـاذ مملكة يهوذا من الخطر الآشوري، وذلك بتطهير البلاد والطقـوس والعـبادات من كل ما هو دخيل، ووضع الإصلاحات الجديدة في شكل تشريع وتقـنين[1]؛ إلا إنـه يـؤكد في الوقت ذاته حقيقة الدور الذي لعبه كتبة النصوص اليهودية في تشكيل الأحكام والتشريعات على النحو الذي يريدونه.

ومـن أوضـح الأمثلة التي تؤكد هذه الحقيقة في الفكر الديني اليهودي علة تقديس يوم الـسبت؛ حـيث ورد في سفر الخروج(٢٠ : ١١) أن علة التقديس تكمن في أن هذا اليوم هو الـيوم الـذي اسـتراح فـيه الـرب بعـد انتهائه من عملية الخلق- حاشا لله أن يتعب أو ينصب وتعـالى عـز وجـل عن التشبيه-، ثم أعيد ذكر تقديس يوم السبت مرة أخرى في سفر التثنية ولكن العلة هذه المرة قد وُظِّفت فيها حادثة تاريخية تُعد الأهم في التاريخ اليهودي بأسره، ألا وهي حادثة الخروج من مصر، كما ورد في سفر التثنية ٥ : ١٥.

ومـن أهـم الموضـوعات الـتي تعرض لها الحاخامات بالشرح والتفصيل تلك الأحكام المتعلقة بالميراث والتي وردت مقتضبة ومتناثرة على صفحات كتابهم الأول؛ حيث يكتنفها كثير من الغموض والإبهام. ولهذا لجأ الحاخامات في كتابهم المقدس الثاني وهو التلمود إلى جمع هذه الأحكام وشرحها بما يجعلها أكثر وضوحاً أمام أتباع الديانة اليهودية. ولم يكتف الحاخامـات في هـذا الـصدد بـشرح ما ورد عن أحكام الميراث في العهد القديم؛ وإنما قاموا كـذلك بإضـافة مجمـوعة مـن الأحكام والتشريعات الجديدة تتعلق بمستحقي الميراث وطرق انتقاله إليهم والأنصبة الخاصة بهم، إلى غير ذلك من الأحكام التي تختص بالميراث.

(1) فؤاد حسنين علي: التوراة عرض وتحليل، القاهرة، ١٩٤٦، ص ٢٠.

ويختص هذا البحث بعرض الأحكام المتعلقة بميراث الرجل كما وضعها الحاخامات (الربانيون- واضعو المشنا-) في متن كتابهم المقدس الثاني- التلمود- وأعني بهذا المتن نص المشنا، وذلك بهدف الوقوف على منهج هؤلاء الحاخامات في تناولهم لتلك التشريعات، وعلى الإضافات التي وضعوها على ما ورد في كتابهم المقدس الأول ومدى أهميتها، والوقوف كذلك على الأحكام التي استحدثوها وهدفهم منها ومدى توظيفهم لها بما يتفق ومصالحهم وأهوائهم.

وسيعرض البحث في تناوله لتلك الأحكام للعناصر التالية:

- أولاً: تمهيد.
- ثانيًا: ميراث الرجل في الشرق الأدنى القديم.
- ثالثًا: أحكام ميراث الرجل كما عرضها العهد القديم.
- رابعًا: الأحكام التي أضافها الحاخامات على ما ورد في العهد القديم.
- خامسًا: الأحكام التي استحدثها الحاخامات.
- سادسًا: تحليل منهج الحاخامات في شروحهم لتلك الأحكام ومدى توظيفهم لها.
- الخاتمة.
- الهوامش والتعليقات.

- أولاً: تمهيد:

سيتناول البحث في هذا التمهيد تعريف الميراث لغة واصطلاحًا، وأركان الميراث في التشريع اليهودي وأسبابه وشروطه.

أ- الميراث لغةً واصطلاحًا:

(١): الميراث في اللغة:

هو اسم مشتق من المادة وَرِثَ يَرِثُ ورْثًا ووراثةً وإرثًا بكسر الكل. وأورثه أبوه وورثة جعله من ورثته. والوارث بمعنى الباقي بعد فناء الخلق، وفي الدعاء: " متعني بسمعي وبصري واجعله الوارث مني "؛ أي أبقه معي حتى أموت[١] كما يُطلَق الميراث بمعنى الموروث وهو ما تركه الميت وبمعنى الإرث أي البقاء أو الأشياء التي تبقى بعد وفاة صاحبها أي المُورِّث[٢].

---

(1) الفيروز آبادي: القاموس المحيط، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧، ص١٧٥.

(2) Encyclopedia Britannica, p.575.

(٢): الميراث اصطلاحًا:

بعني الميراث شرعًا انتقال الشيء من شخص إلى آخر لنسب أو لسبب بينهما، وهو حق قابل للتجزيء، يثبت بعد موت مَنْ كان له ذلك[١].

ولا يختلف مصطلح الميراث في اللغة العبرية في مدلوله عنه في اللغة العربية بل متفق معه كذلك في الاشتقاق إذ أن مادة الاسم (יְרֻשָּׁה) وكذلك الصيغة (יְרֻשָּׁה) وهما يحملان المعنى نفسه أي الميراث أو الإرث، هي (י. ר. ש) بمعنى وَرِثَ وهي المادة نفسها الموجودة في اللغة العربية، والياء في العبرية أصلها الواو الواردة في العربية بدليل رجوعها إلى أصلها في الأوزان المزيدة مثل (נוֹרַשׁ) وزن (נִפְעַל)، و(הוֹרִישׁ) وزن (הִפְעִיל).

والمصطلح (יְרֻשָּׁה) يعني تحديداً انتقال الملكية بعد الوفاة وحيازة الآخرين لها[٢].

ومن الجدير بالذكر أن اللغة العبرية تستعمل مصطلحاً آخر للدلالة على الميراث لغة واصطلاحًا، ولا يختلف في شيء عن المصطلح السابق، وهذا المصطلح الثاني هو(נַחֲלָה) من المادة (נ. ח. ל) وله الدلالة نفسها؛ أي انتقال الملكية عن طريق الإرث بعد وفاة المورِّث[٣]. ولقد استخدم العهد القديم المصطلح الأول (יְרֻשָּׁה) في أربعة عشر موضعًا، كما استخدم المادة (י. ר. ש) ذاتها بمختلف مشتقاتها في مائتين وواحد وثلاثين موضعًا[٤]. وقد استخدمت صيغة (יְרֻשָּׁה) في موضعين فقط[٥]. أما المصطلح الثاني(נַחֲלָה) فقد استُخدم في مائتين وواحد وعشرين موضعًا، كما استُخدمت مادته بمختلف مشتقاتها في تسعة وخمسين موضعًا[٦]. ولم يفرق المعجم العبري بين المعنيين حتى على المستوى المعنوي، فكما أنهما يدلان على انتقال الأشياء المادية، أموالاً كانت أم عقارات أم أراض إلى الورثة خلفًا للمورِّثين، فإنهما يدلان كذلك على انتقال الصفات المعنوية كالكرم

---

(1) حسين علي درويش: الميراث في الإسلام على المذاهب الأربعة، بدون تاريخ، ص٨.

(2) יהושע שטיינברג: מלון התנ"ך، תל־אביב، עמ' 347، وانظر كذلك: ـ אליעזר בן יהודה: מלון הלשון העברית הישנה והחדשה، כרך 3، עמ' 2167.

(3) יוסף שכטר: אוצר התלמוד، הוצאת דביר، 1976 ، עמ' 159.

(4) אברהם אבן שושן: קונקרדנציה חדשה ל תנ"ך، ירושלים، ١٩٨٨، עמ' ٤٩٨ ـ ٥٠٠.

وانظر كذلك: ـ د. جورج يوسف: فهرس الكتاب المقدس، ط٢ المطبعة الأمريكانية في بيروت، ١٩٣٠، ص ٦١٩ـ ٦٢٠.

(5) راجع سفر العدد ٢٤ : ١٨.

(6) אברהם אבן שושן: שם، עמ' 751ـ752، 754.

والشجاعة والشهامة وما إلى ذلك، هذا بالإضافة إلى الخصائص الجسمانية الطبيعية التي تنتقل من جيل إلى جيل أيضًا بالوراثة عن طريق الأقارب أو الوالدين؛ حيث استُعمل لها المصطلحان ذاتهما[1].

ويلاحظ أن هذا الكم الهائل من الفقرات التي يستخدم فيها المصطلحان(יְרֻשָּׁה - נַחֲלָה) في الغالب يتحدث عن ميراث بني إسرائيل للأرض المقدسة، أرض الآباء حسب الوعود الإلهية المقطوعة مع هؤلاء الآباء. ولكن الأحكام الخاصة بقضايا الميراث بمعناها المنشود في هذا البحث أي انتقال الأموال والعقارات وما إلى ذلك، إلى الورثة بمجرد موت المورِّث فقد كانت قليلة -كما سيتضح في حينه.

ب- أركان الميراث:

يُستدل من خلال الأحكام التشريعية الواردة في العهد القديم والمشنا أنه لكي تتم عملية الميراث لابد من توافر ثلاثة أركان رئيسية هي:

١- הַ מּוֹרִישׁ - (المورِّث): وهو الشخص صاحب الأموال التي سيتركها بعد وفاته.

٢- הַ יּוֹרֵשׁ- הַ יּוֹרְשִׁים (الوارث - الوارثون): وهو الشخص - أو الأشخاص - الذين ستنتقل إليهم هذه الأموال.

٣- יְרֻשָּׁה - (الإرث): وهو الأموال ذاتها أي الموروث أو الإرث والميراث والتركة إلى غير ذلك من مسميات تدل على الملكية والحيازة التي انتقلت من إنسان لآخر لسبب من أسباب الإرث التي أقرَّها التشريع اليهودي.

ج- أسباب الميراث:

يتم انتقال الميراث من المورِّث إلى الوارث في التشريع اليهودي للأسباب التالية:

١- **البنوة**: حيث يأتي ترتيب الأبناء في الدرجة الأولى من درجات الميراث وإن كانت تختص في ذاتها بأحكام أخرى- سيأتي تفصيلها في حينه- منها على سبيل المثال حصول الابن البكر على سهمين من الميراث ضعف أي أخ من أخوته الذي يحصل على سهم واحد.

٢- الزوجية: وإن كان العهد القديم لم يشر إلى ميراث الزوجين إلا أن الحاخامات في المشنا قد حددوا هذا الحق وأصبح من أسس التشريع اليهودي، فالزوج يرث زوجته، أما الزوجة فلا تحصل من ميراثه إلا على ما يقابل مؤخر صداقها فقط، والمعروف اصطلاحًا بـ (כתובה= كتوفا)[2].

---

(1) אברהם אבן שושן: המלון החדש, הוצאת קרית ספר, ירושלים, 1986, עמ' 510.

(2) כתובות - كتوفوت = عقود الزواج ١: ٩، وقد خصص الحاخامات في المشنا مبحثًا خاصًا بالتشريعات والأحكام المتعلقة بعقود الزواج وحقوق الزوجة في حالتي الطلاق والوفاة، ويحمل هذا=

٣ـ سائر درجات القرابة الأخرى: حيث حدد العهد القديم تحديداً الأخوة والعمومة من الأقارب وأضاف الحاخامات في المشنا الجد والأب كذلك.

٤ـ الوصية: حيث يجوز لليهودي أن يوصي ببعض ماله لمن يريد حتى عبيده؛ إلا أن الحاخامات قد حذروا من إسراف اليهود في الوصية لغير أبنائهم[1].

د- شروط الميراث:

لقد حدد التشريع اليهودي كذلك عدة شروط حتى يبدأ توزيع الميراث، وإذا لم يتحقق أحدها لا تتم عملية توزيع الميراث، ويمكن إجمال أهم هذه الشروط على النحو التالي:

١ـ التحقق من وفاة المورِّث أيًا كانت طريقة الوفاة.

٢ـ حياة الوارث عند موت المورِّث؛ لذلك فللجنين في بطن أمه أحكام يُعلَق بها الميراث حتى ميلاده.

٣ـ ألا يدخل الوارثون تحت أي مانع من موانع الإرث كالقتل أو الخيانة أو العقوق أو الزنا[2].

ثانيا: ميراث الرجل في الشرق الأدنى القديم:

يُعد مصطلح الشرق الأدنى القديم تعبيراً اصطلاحيًا، وقد تأثر إلى حد ما بالتعبير The Ancient Neat East وقد امتدت معالم الحضارات القديمة فيه امتداداً عميقًا واسعًا على الرغم من غلبة الطابع الصحراوي على معظم أراضيه. فانتشرت خلال عصور ازدهارها من أعالي الشام وأعالي العراق شمالاً حتى سواحل بحر العرب أو المحيط الهندي جنوباً، ومن شمال إفريقيا وشمال السودان غربًا حتى الخليج العربي شرقًا وشغلت ما يشغله الشرق العربي في حدوده الحالية. ولقد تميزت حضارة الشرق الأدنى بالسبق الحضاري عن سائر الحضارات التي عاصرتها منذ فجر تاريخها أي منذ الألف السادس قبل الميلاد فصاعداً.[3]

=المبحث اسم "כתובות- كتوفوت: عقود الزواج) وهو ثاني مباحث قسم المشنا الثالث المعروف بالنساء والذي يضم بين طياته سبعة مباحث، ويقع مبحث كتوفوت في ثلاثة عشر فصلاً. انظر للباحث: ـ الأدب اليهودي في المرحلة التلمودية، الجزء الأول، المشنا تاريخها وأقسامها وأهم عقائدها الدينية، ط١، رواج للإعلام والنشر، القاهرة، ٢٠٠٥، ص٢٧.

(1) בבא בתרא- بابا بترا = الباب الأخير ٨: ٥.

(2) القضاة ١١: ١ـ٢، أخبار الأيام الأول ٥: ١.

(3) بالإضافة إلى الحدود السابقة لمنطقة الشرق الأدنى يذكر "ول ديورانت" أن منطقة غرب الهند وأفغانستان تدخل ضمن التحديد الجغرافي لهذه الرقعة من الأرض، وإن كان قد أوضح على وجه=

وسيركز البحث في تناوله لميراث الرجل في الشرق الأدنى القديم على الشعوب ذات الصلة القوية بجماعة بني إسرائيل؛ وذلك لاعتبارين مهمين: أولهما: لعظم تأثيرها في تكوين التشريع اليهودي وبلورته بصفة خاصة، وثانيهما: لأهمية تلك الشعوب ودورها في الحضارة بصفة عامة. ومن ثم سيبدأ البحث بعرض قواعد الميراث الخاصة بالرجل في مصر القديمة، ثم في بلاد ما بين النهرين؛ لأنه على الرغم من وجود تأثيرات مختلفة في التشريع اليهودي لبعض الشعوب الأخرى التي عاش بينها اليهود أو اختلطوا بهم كالحيثيين،

=الخصوص المقصود بشمال أفريقيا؛ حيث خصَّ منها مصر وعلق على ذلك بقوله: " وسنطلق هذا الاسم الشرق الأدنى على مصر، لأن هذه البلاد كانت شديدة الاتصال بذلك الجزء من العالم، كما كانت مركزاً انتشرت منه الحضارة الشرقية ". وحقيقة الأمر أن هذا التضارب في التحديد لمنطقة الشرق الأدنى القديم يرجع أساسًا إلى القوى الاستعمارية التي استهدفت هذه المنطقة بكل ما تملكه من ثروات وخيرات طبيعية، ودورها في تشكيل هذه المنطقة تبعًا لأهدافها السياسية، فالمصطلح أطلقته أوروبا في بادئ الأمر بصورة غير محددة على الجزء الجنوبي الغربي من آسيا المتاخمة لأوروبا ثم اقتبسته الولايات المتحدة وأضافت إلى رقعتها بلدانًا هي أقرب إلى الشرق الأقصى منها إلى الشرق الأدنى، وقد ظل المصطلح الجغرافي الشرق الأدنى شائع الاستعمال حتى الحرب العالمية الثانية عندما أنشأت الحكومة البريطانية منطقة عسكرية تمتد من إيران إلى ليبيا وأطلقت عليها اسم الشرق الأوسط وهو مصطلح كان حتى ذلك الحين يضم عادة الهند والبلدان المجاورة لها. ولعل أقرب الآراء إلى الدقة في تحديد منطقة الشرق الأدنى تحديداً علميًا منطقيًا هو تقسيم الحدود السابقة إلى مجموعتين ـ كما يرى " الأستاذ الدكتور محمد خليفة حسن " ؛ حيث أُطلق على المجموعة الأولى اسم مجموعة الشعوب الداخلية التي تكوِّن قلب الشرق الأدنى القديم، والتي تتوحد فيما بينها بواسطة مجموعة من العوامل التي تجعل منها في النهاية وحدة واحدة داخل الشرق الأدنى القديم وهذه المجموعة الداخلية من شعوب الشرق الأدنى القديم تشتمل على العرب في شبه الجزيرة العربية، وعلى شعوب المنطقة السورية، وعلى الشعوب التي سكنت منطقة بلاد ما بين النهرين بداية بالأكاديين الذين انقسموا فيما بعد إلى البابليين والآشوريين. أما المجموعة الثانية من الشعوب التي عليها الشرق الأدنى فهي مجموعة الشعوب المحيطة بالمنطقة العربية الداخلية. والتي يمكن أن تُطلق عليها مجموعة الشعوب الخارجية في مقابل تسمية المجموعة العربية باسم المجموعة الداخلية، وهذه المجموعة الخارجية تشتمل على مصر التي تقع إلى الغرب من المجموعة الداخلية وعلى إيران (فارس) التي تقع إلى الشرق من المجموعة الداخلية، وتشتمل أيضًا على بلاد الأناضول التي تقع إلى الشمال من المجموعة الداخلية. انظر:

ـ د. عبد العزيز صالح: الشرق الأدنى القديم، مصر والعراق، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٥.

ـ ول ديورانت: قصة الحضارة الشرق الأدنى، الجزء الثاني من المجلد الأول، ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف و الترجمة والنشر، ١٩٧١، ص١٠.

ـ د. محمد خليفة حسن: رؤية عربية في تاريخ الشرق الأدنى القديم وحضارته، القاهرة، ١٩٩٥ ص٢٧ـ٢٨.

والكنعانيين، والفرس، إلا أن تشريعات مصر القديمة وبلاد النهرين كان لها أكبر الأثر في التشريع اليهودي على وجه الخصوص؛ لذلك أرجع " جيمس هنري برستد " تطور الفكر الثقافي والحضاري والديني للعبرانيين- إلى الثقافتين المصرية والبابلية على وجه التحديد؛ حيث يقول: " إن كلا من الثقافة المصرية والبابلية قد غزَّت ودفعت الحضارة العبرانية إلى السير. ففي تاريخ علم الأخلاق يكشف لنا (الماضي الجديد) فجأة تلك الحقيقة التي ظلت مجهولة منذ زمن بعيد وهي أن المدنية العبرانية بكل ما اشتملت عليه من وثائق ذات تأثير عميق في المبادئ الدينية والخلقية ليست إلا مرحلة من المراحل النهائية للرقي البشري القديم ذلك الذي سبقته عصور تجريبية، منتجة ومبدعة في الناحيتين الاجتماعية والخلقية على ضفاف النيل والفرات "(1).

أ- ميراث الرجل في مصر القديمة:

لقد عرف المصريون القوانين التي تنظم تقسيم التركة بين ورثة المتوفى، وكانت قوانين الملكية والميراث من أيام الأسرة الخامسة قوانين مفصلة دقيقة، وأقدم وثيقة قانونية في العالم كله عريضة دعوى محفوظة الآن في المتحف البريطاني تعرض على المحكمة قضية من قضايا الميراث المعقدة.(2)

ولقد تراوح موقف الرجل في هذا النظام تبعًا للوضع السياسي للأسرات؛ ففي حالة الاستقرار السياسي يسود الازدهار الحضاري وينعكس بدوره على النظم الاجتماعية ومن بينها تشريعات الميراث، والعكس أيضًا صحيح؛ حيث يسود في العصر الإقطاعي نوع من السيطرة والتحكم في شئون الناس كافة، وألقى ذلك أيضًا بظلاله على تشريعات الميراث.

ففي الحالة الأخيرة " كانت التركة تؤول كلها إلى الابن الأكبر غير أنه لا يمتلكها بمفرده بل يشترك معه في ملكيتها أخوته الآخرون، غاية الأمر أنهم لا يتسلمون أموال التركة بل تظل في أيدي أخيهم الأكبر ليتولى إدارتها نيابة عنهم. ودليل ذلك أن الابن الأكبر لا يستطيع التصرف في أموال التركة على خلاف الحال بالنسبة للأموال التي يكسبها عن غير طريق الإرث فهو حر التصرف فيها. وعند وفاة الابن الأكبر تؤول كل التركة إلى من يليه في السن من أخوته الذكور، وعند وفاة هذا تؤول إلى من يليه من أخوته في السن، وهكذا حتى

---

(1) جيمس هنري برستد: فجر الضمير، ترجمة د. سليم حسن، مراجعة د. عمر الإسكندري، د. على أدهم، مكتبة مصر، ١٩٥٦، ص ٣٣.

(2) ول ديورانت: المرجع السابق، ص ٩١.

ينقرض جميع الأخوة، وحينئذ توزع الأموال بين فروعهم فيؤول إلى فروع كل واحد منهم نصيب أبيهم كاملاً فتنشأ أسر جديدة يتولى الابن البكر في كل منها شئونها .[1]

أما في الحالة الأولى فقد كان " يحكم نظام الإرث مبدآن : عدم التفرقة بين الذكور والإناث في الإرث الشرعي، وحرية الشخص في الإيصاء بماله كانت مطلقة، وكانت التركة تؤول للأولاد الشرعين دون تمييز للذكور على الإناث، ودون تمييز بين الابن الأكبر وبقية أخوته، فأنصبتهم جميعًا كانت متساوية . "[2]

ولقد امتد التطور في تشريعات الميراث لدى المصريين إلى درجة اتساع قاعدة مستحقي الميراث؛ حيث شمل نظام تقسيم الإرث مستحقين جدداً كان على رأسهم الأحفاد خاصة من البنت وعلى وجه التحديد الذكور منهم، ثم الأبناء غير الشرعين والمقصود بهم أبناء الإماء. أما فيما يختص بالحفيد من البنت فقد " كان التوريث في الدولة الوسطى يسير على نظام أن ابن الابنة الكبرى هو الذي يرث لا الابن الأكبر كما أن جد الشخص من جهة أمه كثيراً ما كان يتوسط لحفيده في نيل الحظوة لدى البلاط أو في الحكومة، ولم يكن الابن ليرث عن أبيه شيئًا إلا بعد أن يقرر الملك ومستشاروه ذلك ـ لكي يوضع كل في مكان والده. ومن جهة أخرى كان يراعى دائمًا أن يحمي الابن اسم والده وأن يخلده فهو يشرف على تقديم القرابين له ويحافظ على مقبرته وإبقاء آثاره "[3]

وفيما يتعلق بحقوق الأبناء غير الشرعين أو أبناء الإماء فقد " رأى "ريفييو" أنه ابتداءً من عهد الدولة الحديثة كان للأولاد غير الشرعين حق معلوم على تركة آبائهم، وقد أسس رأيه على بعض الأمور التاريخية، وحدده في نطاق معين، من حيث أساس هذا الإعطاء هي تلك النظرة الرحيمة التي كانت بالنسبة للأولاد غير الشرعين تبعًا لتغير النظرة ذاتها صوب مجتمع الأرقاء ومعاملتهم معاملة طيبة، وتأكيد ذلك أن الأولاد غير الشرعين أيضًا اعتبروا منذ هذه العهود أعضاءً مكونين للأسرة المصرية، وكان الأولاد الشرعيون يلتزمون في بعض الحالات بالإنفاق على الأولاد غير الشرعين. إلا أن الأولاد غير الشرعين لم يتمتعوا بحقهم هذا في الإرث إلا إذا انعدم الأولاد الشرعيون جميعًا . "[4]

---

(1) د. صوفي حسين أبو طالب: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، الناشر دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨٨، ص٢١٢.

(2) المرجع السابق، ص٢٠٩ـ ٢١٠.

(3) د. محمد أبو المحاسن عصفور: معالم حضارات الشرق الأدنى القديم، دار الثغر، الإسكندرية، ١٩٦٩، ص٢١.

(4) د. محمود السقا: فلسفة وتاريخ النظم الاجتماعية والقانونية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٨، ص٣١٤.

ونخلص مما سبق إلى أنه كان للرجل المصري في نظام الإرث، في كل الأحوال ورغم اختلاف العهود وتنوع الأنظمة بها، حق ثابت ومقرر في تركة أبيه، وأنه تمتع بنوع من التمييز عن المرأة، بل عن أخوته الذكور كذلك في حالة تمييز الابن البكر، وإن كان ذلك في عصور الإقطاع فحسب.

ب- ميراث الرجل في بلاد ما بين النهرين:

لقد تعددت الشعوب التي استوطنت بلاد ما بين النهرين، واختلفت بطبيعة الحال أنظمة الحكم الخاصة بكل مرحلة تاريخية عن الأخرى، فكان السومريون من أوائل الشعوب التي استوطنت هذه البلاد، ثم تتابعت الهجرات العربية من جنوب شبه الجزيرة العربية واختلطت بالسكان الأصليين، وأخذت عنها أهم مظاهرها الحضارية، وكان من أهمهم الأكاديون الذين تفرع منهم بعد ذلك البابليون والآشوريون.

وتناولت تشريعات بلاد ما بين النهرين نظام الميراث فيما تضمنته قوانينهم وأنظمتهم، إلا أنها لم تكن بصورة متكاملة حتى جاء حمورابي (١٧٩٢- ١٧٥٠ق.م) وبلور تلك التشريعات السابقة عليه والتي جرت محاولتها في أور، وإشنونا، وإسين. وشملت تشريعاته القانونية والإدارية ٢٨٢ مادة تناولت أمور القضاء والأمن، وحقوق المحاربين ومسئولياتهم، وعقود الزراعة، وشروط القروض، والأحوال الشخصية بما تتضمنه من تقاليد الزواج والطلاق والمواريث..."[1]

ولقد كان هدف المشرع البابلي في جميع العهود حين يضع القواعد الخاصة بالمواريث وتقسيم الأموال حفظ كيان الأسرة. ولقد حددت حقوق الفرد على وجه يضمن الإبقاء على الرابطة العائلية أطول مدة ممكنة[2].

أما فيما يختص بحق الميراث فقد " كان قائمًا على أساس البنوة القانونية. وكان الميراث يُقسم بين الأبناء الشرعيين أو الذين صاروا شرعيين سواء أكانوا من الزوجة الأولى أو من غيرها، وسواء أكانوا بالولادة أم بالتبني. وكانت البنات يُستبعدن من الميراث إلا إذا لم يكن هناك ورثة ذكور."[3]

(1) د. عبد العزيز صالح: الشرق الأدنى القديم، مصر والعراق، ص٤٦٣.

(2) ل. ديلابورت: بلاد ما بين النهرين؛ الحضارتان البابلية والآشورية، ترجمة محرم كمال، مراجعة د. عبد المنعم أبو بكر، ط٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧، ص٩٣.

(3) سبتينو موسكاتي: الحضارات السامية القديمة، ترجمة د. السيد يعقوب بكر، دار الرقي- بيروت، ١٩٨٦، ص٩٨.

وكـان تقسيم الثروة المكونة من البيت والأرض والمزروعات والعبيد والأثاث والحيوانات طبقًا للقواعد التالية :

حصة واحدة للأم وذلك ما لم تكن قد منحت " نودونو "(1)، وحصة لكل من الأولاد الذكور وحق الانتفاع من حصة لكل بنت لم تعط " شرقتو "(2) على أن تبقى الرقبة لأخوتها. وحق الانتفاع أيضًا على حصة للبنت التي وهبت للخدمة عند الإله. وملكية ثلث حصة للبنت التي انتظمت في خدمة الإله مردوك في بابل. وكانت تُحجز بائنة تقدر حسب ثروة العائلة لمصلحة بنت المحظية التي لم تتزوج بعد.(3)

ولم يغفل تشريع بلاد ما بين النهرين حق أبناء الجارية في الميراث؛ حيث أشار القانون البابلي إلى حق ابن الجارية في الميراث إذا أقرَّ الأب بصحة نسبه؛ حيث يشارك أخوته من الحرائر ميراث أبيهم. ولكن إن أنكر الأب بنوة هذا الابن فيُعتد برأيه ولا يحق للابن في هذه الحالة أن يشارك في الميراث، وإن كان يتمتع هنا بميزة أخرى ألا وهي أنه سيتحرر من العبودية(4).

ثالثًا: أحكام ميراث الرجل كما عرضها العهد القديم:

لم يسهب العهد القديم في الأحكام الخاصة بالميراث في التشريع اليهودي؛ حيث وردت أحكامه في فقرات متفرقة على صفحات العهد القديم؛ إلا أنه توجد حادثة وحيدة في العهد القديم بأكمله كان من نتيجتها أن جُمعت معظم أحكام الميراث الأساسية في التشريع اليهودي في فقرات معدودة وردت في سفر العدد. والحادثة تدور حول بنات صلفحاد اللاتي آتين إلى سيدنا موسى ـ ﷺ ـ حتى يجعل لهن نصيبًا في ميراث أبيهن إلى جانب أعمامهن؛ حيث لم يكن لصلفحاد بنون، فما كان من سيدنا موسى ـ ﷺ ـ إلا أن قدم دعواهن إلى

---

(1) الـ " نودونو " (Noudounnou) وهي هبة يقدمه الزوج لزوجته كي يضمن لها بعد وفاته موارد عيش أوفر مما كانت تحصل عليه من بائنتها ومن حصتها المساوية لحصة أحد الأولاد. انظر : ـ ل. ديلابورت: المرجع السابق، ص٨٣.

(2) الـ " شرقتو " (Shériqtou) هي البائنة التي يمنحها الأب لابنته ـ وفي حالة وفاته يتولى ذلك أخوتها ـ ويُسلم هذا المتاع إلى الزوج عند بدء إقامتها معه ويبقى ملكًا للزوجة حتى وفاتها وينتقل لأولادها من بعدها أو يرد إلى بيت أبيها إن لم تكن قد رُزقت بعقب. انظر : ـ ل. ديلابورت: المرجع السابق، ص ٨٠.

(3) المرجع السابق، ص٨٦ ـ ٨٧.

(4) Interpreter's Dictionary of The Bible, p.701.

ربه، فكانت هذه الأحكام:

" فقدم موسى دعواهن أمام الرب، فكلم الرب موسى قائلا: بحق تكلمت بنات صلفحاد فتعطيهن ملك نصيب بين أخوة أبيهن وتنقل نصيب أبيهن إليهن، وتكلم بني إسرائيل قائلاً أيما رجل مات وليس له ابن تنقلون ملكه إلى ابنته وأن لم تكن له ابنة تعطوا ملكه لأخوته وإن لم يكن له أخوة تعطوا ملكه لأخوة أبيه. وإن لم يكن لأبيه أخوة تعطوا ملكه لنسيبه الأقرب إليه من عشيرته فيرثه، فصارت لبني إسرائيل فريضة قضاء كما أمر الرب موسى "[1].

وتحدد هذه الفقرات مستحقي الميراث في مصدر التشريع اليهودي الأول، كما يتحدد كذلك ترتيبهم. وإذا كانت هذه الفقرات قد أجملت أحكام الميراث، إلا أن هناك ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ أحكامًا أخرى متفرقة تناولت كذلك بعض الأمور والقضايا المتعلقة بالميراث، وبالمستحقين الذين ورد ذكرهم في الفقرات السابقة.

وسيركز البحث في تناوله لتلك الأحكام على ما يختص منها بميراث الرجل[2] في العهد القديم، وذلك تبعًا للترتيب الوارد ذكره في الفقرات السابقة، لما في ذلك من أهمية في تحديد أسبقية وأولوية مستحقي الميراث كما أقرَّها العهد القديم. وتجدر الإشارة إلى أنه يُقصد بالرجل هنا ـ فيما يتعلق بأحكام الميراث ـ مطلق الجنس سواء أكان جدًا أم أبًا أم ابنًا أم عمًا أم

---

(1) سفر العدد ٢٧: ٥ ـ ١١.

(2) يتضح من نص الميراث الوارد في سفر العدد ٢٧: ٥ ـ ١١ أن للبنات حقًا في ميراث أبيهن، ولكن العهد القديم لم يطلق هذا الحق بل قيده بشرطين مهمين، الأول ألا يكون للأب أبناء ذكور، والثاني هو عدم زواج البنات التي حصلن على ميراثهن من خارج القبيلة التي ينتمين إليها كما ورد في سفر العدد ٣٦: ٦ ـ ٧، والهدف من هذا التشريع هو الحفاظ على الأموال والممتلكات داخل القبيلة الواحدة. وهذا التشريع الأخير طرأ عليه تعديل على يد الحاخامات؛ حيث أجازوا للبنات التي يرثن الزواج من أي قبيلة أخرى. ومن الإشارات القليلة الخاصة بميراث البنات ما ورد في سفر أيوب؛ حيث إنه قد أشركهن في الميراث، ولكنها حالة استثنائية ترجع في رأي " W. Corswant ـ كورسوانت " إلى حالة الثراء التي كان عليها أيوب، ونص ما ورد في سفر أيوب ٤٢: ١٥ ما يلي: " ولم توجد نساء جميلات كبنات أيوب في كل الأرض وأعطاهن أبوهن ميراثًا بين إخوانهن ". انظر:

- Peake's Commentary on The Bible, p.137.
- The Jewish Encyclopedia, p.583.
- W. Corswant: A Dictionary of Life in Bible, p.156.

وعن وضع المرأة بصورة عامة من أحكام الميراث في التشريع اليهودي انظر:

ـ د. صفاء محمد حسن أبو شادي: ميراث المرأة في الشريعة اليهودية، رسالة ماجستير غير منشورة، إشراف أ. د محمد الهواري، قسم اللغة العبرية، كلية الآداب ـ جامعة عين شمس، ١٩٩٤.

زوجًا؛ أي أن الاعتبار الرئيسي والمهم هو درجة القرابة من المورِّث. وبناءً على ذلك يضم ميراث الرجل بين طياته الأنواع الخمسة التالية وفقًا لما ورد في العهد القديم:

(١) ميراث الأبناء:

وهم أقرب الأقارب إلى المتوفى، وقد خصَّ التشريع اليهودي الأبناء الذكور بأفضلية مميزة؛ حيث قصرت حق الميراث عليهم وحدهم، وكما يتضح من الفقرات السابقة، أنه لا حق للبنات في الميراث مع وجود الأبناء؛ وإنما ينتقل الميراث إليهن في حالة عدم وجود أبناء.

ويتضمن ميراث الأبناء بدوره عدة أحكام يختص بها؛ إذ للابن البكر خصوصية في التشريع اليهودي وأحكام تتعلق به وبميراثه تختلف بدورها عن سائر أخوته. كذلك هناك أحكام خاصة بأبناء الإماء، وفيما يلي تفصيل هذه الأحكام:

أ- الابن البكر:

خصَّ التشريع اليهودي الابن البكر بحق عُرف بحق البكورية؛ وهو يقتضي شرعًا حصول الابن البكر على نصيب مضاعف عن أي أخ من أخوته؛ بمعنى أنه لو حصل أحد الأخوة على سهم يحصل الابن البكر على سهمين.

والأحكام الخاصة بالبكورية وتحديدها جاءت مقتضبة في العهد القديم؛ حيث لم تعط الصورة واضحة حول هذا الحق؛ وإنما هي إشارات عامة(١).

ولقد دارت أهم الأحكام الخاصة بالابن البكر- كما وردت في العهد القديم- حول إقرار هذا الحق نصًا في العهد القديم دونما تمييز بين الابن البكر من الزوجة المحبوبة أو الزوجة المكروهة، ثم وجوب أخذ البركة للحصول على الميراث عامة وميراث البكر بصفة خاصة، وأخيراً حرمان البكر من الميراث إذا انتهك حرمات أبيه.

وفيما يلي عرض هذه الأحكام:

١- إقرار حق البكورية دون تمييز بين ابن المحبوبة و ابن المكروهة: لقد حسم العهد القديم هذه القضية بنص صريح في سفر التثنية على النحو التالي: " إذا كان لرجل امرأتان إحداهما محبوبة والأخرى مكروهة، فولدتا له بنين، المحبوبة والمكروهة. فإن كان الابن البكر للمكروهة فيوم يقسم لبنيه ما كان له لا يحل له أن يُقدم ابن المحبوبة بكرًا على ابن المكروهة، بل يعرف ابن المكروهة بكراً ليعطيه نصيب اثنين من كل ما يوجد عنده؛ لأنه هو أول قدرته له حق البكورية "(٢).

(1) The Interpreter's Dictionary of The Bible, An Illustrated Encyclopedia, in four Volumes. Abingdon Press, New York, 1962, p.701.

(2) التثنية ٢١: ١٥-١٧.

٢ـ وجوب أخذ البركة للحصول على حق البكورية والميراث: أشار العهد القديم إلى وجوب الحصول على البركة كي يتسنى للابن البكر إقرار حق بكوريته، بالتالي حصوله على نصيب اثنين من كل ما يوجد لدى والده. وأبرز إشارة إلى هذه البركة تتمثل في قصة بركة إسحاق ليعقوب ـ عليهما السلام ـ كما وردت في الإصحاح السابع والعشرين من سفر التكوين؛ حيث أراد إسحاق أن يبارك ابنه البكر عيسو، إلا أن رفقة زوجته تحايلت على ذلك وحلَّ يعقوب محلَ عيسو ودخل على أبيه وأخبره أنه عيسو البكر، ولقد شعر إسحاق بأنه يعقوب وقال: إن الصوت صوت يعقوب ولكن اليدين لعيسو، ثم باركه في نهاية القصة بهذه الكلمات التي تُعد النص القانوني لحق البكورية، وكذلك حق السيادة على أفراد القبيلة بعد أبيه كميزة أخرى من مميزات الابن البكر في التشريع اليهودي.

وهذا هو نص المباركة: " فليعطك الله من ندى السماء ومن دسم الأرض. وكثرة حنطة وخمر. ليستعبد لك شعوب. وتسجد لك قبائل، فكن سيداً لأخوتك. وليسجد لك بنو أمك، ليكن لاعنوك ملعونين، ومباركوك مباركين "[(١)].

ومن العجيب أن إسحاق بعد علمه بخديعة رفقه ويعقوب ـ كما يزعم العهد القديم ـ لم يستطع إعادة الأمور إلى نصابها، بل أقرَّ بعجزه عن ذلك. وكأن البركة التي منحها يعقوب ـ ظنًا منه أنه عيسو ـ قد ذهبت في بحر لجي لا يمكن استخراجها منه، فهي قد وُثِّقت ولا سبيل لتغيرها. ويُعد هذا بحق من عجائب الشريعة اليهودية التي تقر بعجز والد عن عقاب ولده الآثم بل معاقبة ابنه البريء بحرمانه من حقوقه، وباعتراف العهد القديم ذاته، أدى ذلك الجور إلى الحقد والبغضاء والتشاحن بين الأخوين. فأي إجحاف لهذا التشريع الذي يناصب العدالة العداء، وحاشا لله تعالى أن يشرِّع أمراً كهذا، وحاشا لله جلَّ شأنه أن يكون أحد أنبيائه مخادعًا أو محتالاً، بل هي افتراءات وأهواء اليهود التواقة إلى الامتياز والتفرد، حتى وإن كان ذلك على حساب العدل والإخلاص والإنصاف.

٣ـ حرمان الابن البكر من حق بكوريته: من الحالات التي أقرَّها التشريع اليهودي لحرمان الابن البكر من حق بكوريته، ما يتعلق بانتهاكه محارم أبيه وخيانته. ويظهر هذا الأمر جليًا في قصة رأوبين بكر سيدنا يعقوب ـ ﷺ ـ؛ حيث يرد في سفر التكوين " رأوبين أنت بكري، قوتي وأول قدرتي فضل الرفعة وفضل العز فائراً كالماء، لا تتفضل لأنك صعدت على مضجع أبيك حينئذ دنسته على فراشي صعد "[(٢)].

---

(1) التكوين ٢٧ : ٢٨ـ٢٩.

(2) التكوين ٤٩ : ٣ـ٤.

ويتضح من الفقرتين السابقتين أن رأوبين بتعديه وانتهاكه محارم أبيه قد وقع في المحظور، وأصبح عاقًا لوالده؛ وبالتالي لا يصبح أهلاً للحق الذي يقرُّه التشريع اليهودي للابن البكر. ففقدان رأوبين لحق البكورية يؤكد حقيقة احترام الوالدين وتقديرهم وهي الحقيقة التي قدّسها التشريع اليهودي وضمنها أهم أسسه التشريعية الأخلاقية، ألا وهي الوصايا العشر.

ب- ابن الجارية:

الملاحظة المهمة في التشريع اليهودي وفي مصدره الأول تحديداً هي عدم ربط حق الميراث بوضع الأم. وهذا ما فطن إليه واضعو المشنا فيما بعد؛ حيث حدد الحاخامات هذه العلاقة وربطوها بوضع الأم - كما سيتضح في حينه-. ومن نصوص العهد القديم المتفرقة يتضح أنه كان لأبناء الإماء أيضًا حق في الميراث وهو ما تدلنا عليه بطرق غير مباشرة قصة السيدة سارة وكيف حاولت إغراء سيدنا إبراهيم - ﷺ - أن يطرد جاريته - السيدة هاجر- وابنها إسماعيل حتى لا يشارك إسحاق في الميراث[1]؛ حيث ورد في سفر التكوين " فقالت سارة لإبراهيم اطرد هذه الجارية وابنها؛ لأن ابن هذه الجارية لا يرث مع ابني إسحاق "[2].

وفي الإصحاح التاسع والأربعين من سفر التكوين عند إعطاء يعقوب البركة لأبنائه نجد أنه لم يفرق بين أبناء الجواري وأبناء الحرائر، مما يدل على حقهم في الميراث، بل ليس من حق الأب أن يمنع هذا الحق[3].

هذا فيما يتعلق بحق الأبناء في الميراث سواء أكانوا من الحرائر أم من الإماء. وإذا كان التشريع اليهودي قد خصَّ الابن البكر بنصيب اثنين، وكذلك قرر لأبناء الجواري الحق في ميراث أبيهم، فإنه يُفهم ضمنًا أن باقي الأبناء بعد الابن البكر يحصلون على حقهم في الميراث بالتساوي فيما بينهم. واهتمام التشريع اليهودي بالأبناء عمومًا وتقديمهم في ترتيب مستحقي الميراث ربما يرجع إلى طبيعة الحياة القبلية التي عاشتها جماعة بني إسرائيل فكان الاعتماد على الذكور في كافة شئون القبيلة؛ لذلك خصهم التشريع بحق التصرف في أموال الآباء وثرواتهم دون الإناث، فهم وحدهم القادرون على الدفاع عن القبيلة وحمايتها ضد أي اعتداء لذلك جاء التشريع مناسبًا لطبيعة البناء القبلي لتلك الفترة[4].

---

(1) سبتينو موسكاتي: الحضارات السامية القديمة، ص١٦٩.

(2) التكوين 21: 10.

(3) אנצקלופדיה העברית כרטא, בכרך אחד, 1990, עמ' 227.

(4) האנצקלופדיה העברית, עמ' 409.

وبناءً على ما تقدم فإن حق الميراث كان يرتبط ارتباطًا قويًا ووثيقًا بأمان العائلة وسلامتها وهذا الأمر يُسند في معظم الأحيان إلى الأبناء وليس البنات[1].

(٢) ميراث الأخوة:

يحتل نصيب الأخوة المرتبة الثانية في ترتيب ميراث الرجل كما حدده العهد القديم، ويحتل كذلك المرتبة الثالثة في درجات مستحقي الميراث في التشريع اليهودي بصفة عامة؛ حيث يسبق حقُ البنات وأنصبتهن حقَ أخوة المتوفى في ميراثه؛ بمعنى أن نصيب البنات يتقدم على نصيب أعمامهن وبمعنى أدق يحجبه من الأصل.

وإذا كان العهد القديم قد حدد ترتيب ميراث الأخوة سواء في نظام الميراث اليهودي العام أو في إطار ميراث الرجل؛ فإنه لم يذكر تفاصيل بعينها عن حالات وقع فيها ميراث الأخوة اللهم حالة بنات صلفحاد التي أقرّ التشريع اليهودي فيها حق البنات في ميراث أبيهن، هذا في حين أن الحاخامات في المشنا قد حددوا بعض الأحكام المتعلقة بذلك. وتعليقًا على الغموض الذي يكتنف الأحكام الواردة في العهد القديم، وتوضيحًا لتفصيل مجمل تلك الأحكام فقد حدد سعديا الفيومي[2] في كتابه المواريث للأخوة أربعة واجبات يمكن إجمالها على النحو التالي:

الأول: معرفة السباق[3] إلى الميراث وهنا يجب أن يسبق الأخوة الأخوات على أساس الأصل في تقديم الابن على البنت.

الثاني: إذا انتقل الميراث إلى الأخت فإن كانت هي باقية ورثت وإن ماتت وخلفت أولادًا ورث أولادها مقامها.

الثالث: حصول الأخ الذي يتزوج زوجة أخيه المتوفى على كل الميراث دون أخوته، أما في حالة عدم زواج أحدهم بها فإن الميراث يُقسم بينهم بالتساوي.

الرابع: إذا مات أحد الأخوة وخلف أولادًا فالواجب أن يرث أولاده حصته مع عمومتهم ذكرانًا كانوا أم إناثًا[4].

---

(1) אנצקלופדיה העברית כרטא، שם، שם.

(2) سعديا الفيومي هو (هامش متكامل)

(3) ويقصد بالسباق هنا أولوية ترتيب المستحقين للميراث وتقديم بعضهم على بعض.

(4) سعديا الفيومي: المواريث، تحقيق ومقارنة د. عبد الرازق قنديل، ص٩١ـ ٩٢.

(٣) ميراث الأعمام:

يأتي ترتيب الأعمام في الدرجة الثالثة في ترتيب ميراث الرجل، والدرجة الرابعة في ترتيب الميراث بصفة عامة في التشريع اليهودي وفقًا لما ورد في العهد القديم؛ حيث يشير إلى انتقال الميراث لأخوة الأب أي الأعمام في حالة عدم وجود من يحجبهم من الدرجات السابقة.

وأهم الأحكام التي تتعلق بميراث الأعمام يمكن إجمالها على النحو التالي:

الأول: معرفة انتقال الميراث من الأخوة إلى العمومة ويتم ذلك في حالة عدم وجود اسم الأخوة مطلقًا لا أخ ولا واحد من نسله ولا أخت ولا واحد من نسلها.

الثاني: معرفة السباق فالأعمام يسبقون العمات.

الثالث: في حالة انتقال الميراث إلى أولاد العمة يجب أن يسبق الذكور الإناث.

الرابع: ميراث الأولاد لحصة أبيهم في حالة وفاته مع عمومتهم ذكرانًا كانوا أم إناثًا[١].

(٤) أقرب الأقارب:

وهي آخر درجة في ترتيب مستحقي الميراث في التشريع اليهودي كما أقرَّها العهد القديم، فبعد الابن أو البنت أو الأخوة أو الأعمام، ينتقل الميراث إلى ذوي القربى، الأقرب فالأقرب، فيكون أقربهم هو المستحق للميراث حينئذ.

(٥) ميراث العبيد:

لقد أشار العهد القديم في عدة فقرات إلى أنه من الممكن أن يكون للعبيد حق في ميراث سادتهم؛ حيث يُفهم من الفقرة الواردة في سفر التكوين والتي يشكو فيها سيدنا إبراهيم - عليه السلام - إلى ربه قلة الولد، أن أمواله وتركته ستنتقل إلى عبده، لأنه ليس لديه من يرثه من صلبه، ونص الفقرة على النحو التالي:

" وقال أبرام أيضًا إنك لم تعطني نسلاً وهو ذا ابن بيتي وارث لي "[٢]

ويعطي العهد القديم للأب الحق في أن يقدم العبدَ على ابنه العاق؛ وذلك لإخلاص العبد وحكمته في مقابل ضلال الابن وفساده[٣]؛ حيث يرد في سفر الأمثال النص التالي:

---

(1) المرجع السابق، ص٩٣-٩٤.
(2) ١٥ : ٣.
(3) The Interpreter's Dictionary of The Bible, p.702.

* العبد الفطن يتسلط على الابن المخزي ويقاسم الأخوة الميراث *(1).

رابعًا: أحكام ميراث الرجل التي أضافها حاخامات المشنا على ما ورد في العهد القديم:

بنظرة عامة إلي الأحكام السابقة يتضح أن العهد القديم قد ركَّز أحكام الميراث على الأبناء ثم البنات ثم الأخوة، ثم الأعمام وذكر كذلك بعد الإشارات عن ميراث العبيد لسادتهم.

كما أن أحكام الميراث في مصدر التشريع اليهودي الأول لم تُشر من بعيد أو من قريب إلي أحكام ميراث الأب أو الجد أو الأم أو الزوج أو الزوجة. وحتى الأحكام السابقة التي تناولها العهد القديم لا تكوِّن في مجملها صورة واضحة للأحكام التشريعية الخاصة بالميراث في التشريع اليهودي إذ يكتنفها بعض الإبهام والغموض.

هذا الإبهام والغموض هو ما حدا بالحاخامات أن يبسطوا لهذه الأحكام صفحات في المصدر التشريعي الثاني لديهم وتحديداً في المشنا متن التلمود وأساسه، فشرحوا الأحكام الواردة في العهد القديم باستفاضة، كما أنهم أضافوا أحكامًا جديدة لم تكن موجودة في العهد القديم، فتحدثوا عن ميراث الزوج وحددوا حقًا للزوجة تحصل عليه بعد وفاة زوجها، كما أقرّوا ميراثًا للجد، وللأب، إلى غير ذلك من أحكام وتشريعات.

وتجدر الإشارة قبل تفصيل هذه الأحكام إلى تحديد المشنا في البداية لأربع حالات تتعلق بأحكام الميراث؛ حيث يندرج اليهود في علاقتهم بالميراث تحت إحدى هذه الحالات: الأولى: أن يكون اليهودي وارثًا ومورِّثًا، والثانية: يكون فيها وارثًا غير مورِّث، الثالثة: يكون فيها مورِّثًا غير وارث، والأخيرة. يكون فيها لا وارث ولا مورِّث، وتفصيل هذه الحالات نلاحظه من خلال النص التالي:

יֵשׁ נוֹחֲלִין וּמַנְחִילִין, וְיֵשׁ נוֹחֲלִין וְלֹא מַנְחִילִין, מַנְחִילִין וְלֹא נוֹחֲלִין, לֹא נוֹחֲלִין וְלֹא מַנְחִילִין. אֵלּוּ נוֹחֲלִין וּמַנְחִילִין: הָאָב אֶת הַבָּנִים, וְהַבָּנִים אֶת הָאָב, וְהָאַחִין מִן הָאָב - נוֹחֲלִין וּמַנְחִילִין. הָאִישׁ אֶת אִמּוֹ, וְהָאִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ, וּבְנֵי אֲחָיוֹת - נוֹחֲלִין וְלֹא מַנְחִילִין. הָאִשָּׁה אֶת בָּנֶיהָ, וְהָאִשָּׁה אֶת בַּעְלָהּ, וַאֲחֵי הָאֵם - מַנְחִילִין וְלֹא נוֹחֲלִין. וְהָאַחִים מִן הָאֵם, לֹא נוֹחֲלִין וְלֹא מַנְחִילִין.

* هناك من يرثون ويورِّثون، ومن يرثون ولا يورِّثون، ومن يورِّثون ولا يرثون، ومن

(1) الأمثال ١٧: ٢.

لا يـرثون ولا يورِّثـون. هـؤلاء هم الذين يرثون ويورِّثون: الأب (يرث) الأبناء، والأبناء (يـرثون) الأب، والأخـوة مـن الأبـ يـرثون ويورِّثون (بعضهم البعض). الرجل (يرث) أمـه، والزوج (يرث) زوجته، وأبناء الأخت يرثون (خالهم) و(لكنهم) لا يورِّثون. والمرأة مـع أبـنائها والزوجة مع زوجها، وأخوة الأم (الأخوال) ـ يورِّثون ولا يرثون، والأخوة من الأم (فيما بينهم) لا يرثون ولا يورِّثون. »[1]

ويتضح من الفقرة السابقة تقسيم مستحقي الميراث في المشنا على النحو التالي:

(١) الذين يرثون ويورِّثون وهم:

أـ الأب مـع الأبناء، وهذا الحكم من أهم إضافات الحاخامات التي لم يرد لها ذكر في العهد القديم؛ حيث قرر الحاخامات للأب حقًا في ميراث أبنائه.

بـ الأبناء مع الأب.

جـ الأخـوة مـن الأب؛ حـيث إن الأخـوة مـن الأم لا يـرثون بعـضهم الـبعض في التشريع اليهودي.

(٢) الذين يرثون ولا يورِّثون وهم:

أـ الابن مع أمه؛ حيث يرثها هو بينما لا ترثه أمه.

بـ الزوج مع زوجته.

جـ أبناء الأخوات؛ لأنهم يرثون أخوالهم بينما أخوالهم لا يرثونهم.

(٣) الذين يورِّثون ولا يرثون:

أـ الأم تورِّث أبناءها ولا ترثهم.

بـ الزوجة تورِّث زوجها ولا ترثه.

جـ أخوة الأم ـ الأخوالـ يورِّثون أبناء الأخت ولا يرثونهم.

(٤) الذين لا يرثون ولا يورِّثون:

وهم الأخوة من الأم بعضهم مع بعض.

وسـيعرض الـبحث في الصفحات التالية لأحكام ميراث الرجل في المشنا طبقًا للترتيب الـسابق عـند تـناول المـيراث في العهد القديم؛ لتوضيح ما أضافه الحاخامات على الأحكام

---

(1) בבא בתרא ـ بابا بترا ـ الباب الأخير ٨: ١.

الواردة في العهد القديم، وذلك على النحو التالي:

(١) ميراث الأبناء:

لقد أقرَّت المشنا -كما فعل العهد القديم (سفر العدد ٢٧ : ٥- ١١) ترتيب مستحقي الميراث على نحو يجعل الأبناء في الصدارة، وإذا كانت المشنا قد اتفقت مع العهد القديم في هذه القاعدة التشريعية، إلا أنها قد أضافت هنا حكمًا تشريعيًا آخر لم يرد ذكره في العهد القديم، وهو يقضي بحق الأبناء الذكور تحديداً في الميراث حتى في حالة وفاتهم؛ بمعنى أنه طالما كان للابن ذرية فهم يرثون حصة أبيهم في ميراث جدهم ويحجبون بالتالي من يلي أباهم من مستحقي الميراث؛ أي بنات المتوفى. وكانت التوراة قد نصت على انتقال الميراث إلى البنات في حالة عدم وجود أبناء ولم تتحدث عن ذرية الأبناء، في حين اشترطت المشنا عدم انتقال الميراث للبنات إلا في حالة عدم وجود أبناء كلية أو أي ذرية لهم ذكوراً كانوا أم إناثًا[١].

وبالإضافة لهذا الحكم التشريعي الذي أضافه الحاخامات فإنهم قد أسهبوا كذلك في تفصيل الأحكام الخاصة بالأبناء. وإذا كان العهد القديم قد تحدث عن ميراث الابن البكر ثم تحدث عن ميراث أبناء الإماء، فإن الحاخامات في المشنا قد خصّوا الأول بأحكام عديدة أكثر تفصيلاً عما ورد في العهد القديم، في حين أنهم قد أغفلوا الأحكام التي تتعلق بابن الجارية؛ وذلك لأنهم قد هدموها من الأساس؛ حيث قرروا في تشريعاتهم حتمية كون الأم يهودية حتى يتسنى للوارث أن يرث، وهو الشرط الذي لم يتعرض له العهد القديم. ويتضح من ذلك أن ابن الجارية لا يرث مطلقًا وفقًا لإضافة الحاخامات في المشنا؛ إلا إذا تحررت أمه وأقرَّ رجال الدين بذلك[٢]، وطالما كان الابن من جارية فهو يفقد جميع حقوقه ليس فقط في الميراث بل في حق البكورية كذلك، والأكثر من ذلك أن تُسلب منه صفة البنوة- كما يقول موسى بن ميمون فهو لا يُعد من الأبناء من الأساس.[٣]

ومما لا شك فيه أن إقرار الحاخامات لهذا الحكم التشريعي هو محاولة منهم لنفي حق سيدنا إسماعيل- ﷺ- في بكوريته لسيدنا إبراهيم- ﷺ-، ولنفي حقه كذلك في الميراث. ويستدل د. حسن ظاظا- على تأكيد مبدأ العصبية العنصرية في التشريعات التي صاغها

(1) בבא בתרא- بابا بترا- الباب الأخير ٨: ٢.

(2) בכורות- بكوروت- الأبكار- ٨: ١، יבמות- ياموت- الأرامل ٢: ٥.

(3) משה בן מימון: משנה תורה، נחלות، עמ' 368، 373.

الحاخامات في المشنا وما تلاها من شروح عُرفت بالجمارا أدت إلى تكوين التلمود بنص "حاي بن شمعون" في كتابه الأحكام الشخصية في الأحوال الشخصية للإسرائيليين، مادة رقم(٥٠٢) والتي تنص على ما يلي: "البكر من الجارية أو الأجنبية لا يمنع البكورة من الإسرائيلية بعدها" ويؤكد أن هذا الاجتهاد من فقهاء التلمود مقصود به تزييف حق العرب وجدهم سيدنا إسماعيل في النسبة والميراث والبكورة من سيدنا إبراهيم - عليه السلام -[1]. وبطي الحاخامات لصفحة الأحكام الخاصة بميراث ابن الجارية في التشريعات التي صاغوها في المشنا، يبرز اهتمامهم بميراث الابن البكر لذلك كانت الأحكام الخاصة به كثيرة وواضحة عما كانت عليه في العهد القديم، كما أنهم قد أقروا كذلك المساواة بين سائر الأبناء بعد عزل حق البكر، وسيعرض البحث الأحكام التي أقرَّها الحاخامات في المشنا للابن البكر ثم لسائر الأبناء بعد عزل حق الابن البكر، على النحو التالي:

أ- ميراث الابن البكر[2]:

استند الحاخامات في الأحكام الخاصة بالابن البكر إلى المرجعية التوراتية التي نصت صراحة على حصول الابن البكر على نصيب اثنين من ممتلكات أبيه بعلة بكوريته؛ إلا أنهم أضافوا أحكامًا أخرى تتعلق بحق هذه البكورية وأنواعها، واستثناء البكر من التشريعات الخاصة برد الممتلكات إلى أصحابها في سنة اليوبيل، والحالات التي يفقد فيها البكر حق تمتعه بهذه البكورية، وفيما يلي تفصيل هذه الأحكام:

١- أنواع البكر:

للبكورية في التشريع اليهودي نوعان الأول يتعلق بالميراث وبحقه في الحصول على

---

(1) د. حسن ظاظا: الفكر الديني الإسرائيلي، أطواره ومذاهبه. الناشر مكتبة سعيد رأفت. القاهرة. ١٩٧، ص٢٣٧.

(2) وردت الأحكام الخاصة بالابن البكر في المشنا بصورة مركزة في مبحث "בכורות- بكوروت- الأبكار" وهو المبحث الرابع من قسم المشنا الخامس "קדשים- قداشيم- المقدسات" الذي يضم أحد عشر مبحثًا. وترد فيه الأحكام والقوانين المتعلقة بالمواليد البكر من الحيوانات بأنواعها المختلفة، وكذلك بالنسبة للإنسان. فالفقرة الأولى من الإصحاح الثالث عشر من سفر الخروج تنص على تقديس البكر وخصوصية علاقته مع الرب "قدس لي كل بكر، كل فاتح رحم من بني إسرائيل من الناس ومن البهائم إنه لي". كما يتحدث المبحث كذلك عن ضرورة تقديم البكر من الحيوانات إلا إذا كان به عيب يمنع تقديمه ويقوم بتحديد هذه العيوب التي تجعل البكور من الحيوانات غير صالحة للتقدمة كقربان. ثم يتناول حقوق البكور من الأبناء في الميراث وما يتعلق بها. ويقع هذا المبحث في تسعة فصول. انظر للباحث: - الأدب اليهودي في المرحلة التلمودية، ص٣٤.

نصيب اثنين، والثاني يتعلق بالكهانة، والمراد بالكهانة هنا هو أن يفتدي الأب ابنه البكر بمبلغ معين حدده العهد القديم وأكدت عليه المشنا وهو خمسة شواقل فضه كما نص العهد القديم، وهي تعادل خمسة سيلع[1]، ويسلم هذا المبلغ للكاهن[2]. وإذا كان العهد القديم قد تحدث عن ميراث الابن البكر، فإنه تحدث كذلك عن فدية الابن البكر إلا أنه لم يفرق بينهما في حديثه عن الميراث، في حين تناول الحاخامات أنواع البكر وقسموها تبعًا لموقف البكر من الميراث ومن الكهانة معًا، وبناءً عليه فإنهم قد حددوا للأبكار وموقفهم من الميراث أربعة أنواع هي:

الأول: بكر للميراث وليس بكراً للكهانة:

وهنا يحصل البكر على نصيب اثنين ويُعفى من تقديم الفدية والحالات التي ينطبق عليها هذا النوع هي:

أ- أن يولد الابن بعد طرح حتى وإن كان هذا الطرح قد خرجت رأسه حية، فطالما أنه لم يتم تسعة أشهر، أي لم يكتمل حمله بعد، فإن منْ يأتي بعده يُعد بكراً لميراث أبيه؛ ولكن لا يُعد بكراً للكهانة لأنه ليس فاتحًا للرحم كما تنص الفقرة التوراتية.

ب- أن يولد بعد طرح قد تم تسعة أشهر ولكن خرجت رأسه ميتة.

ج- يُعد بكر الرجل بكراً للميراث وليس بكراً للكهانة؛ بمعنى أنه قد يكون الرجل متزوجًا من امرأة قد أنجبت من قبل، فإن أول ابن تلده المرأة من زوجها الجديد هو بكر للرجل في ميراثه، ولكنه لا يُعد فاتح رحم؛ لذلك يُعفى من فدية الكاهن[3].

الثاني: بكر الكهانة وليس بكراً للميراث:

وقد خصَّ به الحاخامات الابن الذي يوجد شك في نسبه وهل هو من صلب الزوج فعلاً أم من صلب رجل آخر، فإذا دارت الشبهات حول ابن من هذا النوع فيُحرم من حق البكورية ولكن لابد أن يُفتدى بالخمسة سيلع؛ لأنه في كل الأحوال فاتح لرحم الأم، ويعلل الحاخامات حرمانه من البكورية باعتراضات مستحقي الميراث معه إذ سيطالبون

---

(1) السلع يعادل أربعة دنانير وعليه فالخمسة سلع تعادل عشرين ديناراً. انظر: - עדין שטיינזלץ: מדריך לתלמוד، מושגי יסוד והגדרות، בית הוצאת כתר، ירושלים، ١٩٨٤، עמ' ٢٤٨.

(2) سفر العدد 18: 15-16، وانظر كذلك - שלמה גאנצפריד: קיצור שלחן ערוך، הוצאת ספרים "סיני" תל-אביב، 1975، עמ' 456-458.

(3) בכורות- بكوروت - الأبكار- 8: 1 وانظر كذلك: - חנוך אלבק: ששה סדרי המשנה، סדר קדשים، הוצאת מוסד ביאלק ודביר، תל-אביב، 1959، עמ' 181.

بدليل على أنه من صلب الزوج ويشككون في نسبه كما ورد في مبحث (יבמות – ياموت ـ الأرامل) ١١ : ٧[١].

ولقد ضرب الحاخامات مثالاً لتوضيح هذا الحكم التشريعي في مبحث (בכורות ـ بكوروت ـ الأبكار)؛ حيث يرد: إنه في حالة زواج المرأة بعد وفاة زوجها مباشرة دون أن تنتظر ثلاثة أشهر على الأقل، ثم تلد بعد سبعة أشهر من زواجها، فهنا تثار حالة الشك إذا ما كان الابن للزوج الأول وهو ابن تسعة أشهر، أم هو ابن الزوج الثاني وولد بعد سبعة أشهر[٢].

الثالث: بكر للميراث وللكهانة:

وهذا البكر يحصل على حقه كاملاً في بكوريته فيأخذ نصيب اثنين، كما أن أباه مطالب بدفع الفدية عنه. وهذا البكر الذي ينطبق عليه الحكمان التشريعيان هو الذي يُولد لأبويه مباشرة دون أن يسبقه طرح أو أن يكون أحد الأبوين قد أنجب من قبل. كما أقرَّ الحاخامات كذلك اعتبار مَنْ يُولد بعد طرح ـ لم يكتمل ولم يتشكل ولم تتحدد له ملامح بعد ـ بكراً للميراث وللكهانة.

الرابع: مَنْ لا يُعد بكراً لا للميراث ولا للكهانة:

وقد اختلف الحاخامات في تحديد مَنْ يخرج عن نطاق الحكمين التشريعيين، ودار الخلاف تحديداً حول مَن يُولد بشق البطن؛ أي لا يُولد ولادة طبيعية من رحم أمه، وكذلك مَنْ يليه إن وُلد بطريقة طبيعية، فيرى رابي شمعون أن مَنْ يولد بشق بطن أمه يُعد بكراً في لميراث، والذي يليه هو الذي يُعد بكراً للكهانة، فالأول لا يُعد بكراً لأنه لم يُولد من الرحم، والثاني رغم ولادته من الرحم لا يُعد بكراً للميراث؛ لأنه سُبق بمولود قبله إلا أنه

(1) مبحث " יבמות ـ يباموت ـ الأرامل ـ هو المبحث الأول من قسم المشنا الرابع נשים ـ ناشيم ـ النساء ـ الذي يضم سبعة مباحث، والياموت = יבמות هي جمع مؤنث في العبرية مفردها יבמה: وهي امرأة الأخ المتوفى الذي لم ينجب، وبناءً عليه فيجب على أخيه الحي أن يتزوج منها وينسب المولود الأول لأخيه المتوفى. ويستعرض المبحث كذلك الأحكام الواجب اتباعها إزاء تلك القضية من كافة جوانبها سواء وافق الأخ الحي على الزواج من أرملة أخيه أو رفض ذلك الزواج، وما يستتبع ذلك من أحكام خاصة، وأساس هذا المبحث ما ورد في التثنية ٢٥ : ٥ـ١٠، وشمل هذا المبحث ستة عشر فصلاً. انظر للباحث: ـ الأدب اليهودي في المرحلة التلمودية، ص٢٧.

(2) בכורות ـ بكوروت ـ الأبكار ـ 8 : 1 وانظر كذلك: ـ חנוך אלבק: ששה סדרי המשנה، סדר קדשים، עמ' 182.

يجب دفع الفدية عنه لأنه فاتح الرحم. ويذكر " راشي " في تفسيره أن رابي شمعون قد خالف في رأيه هذا رأي رابي طرفون الذي يحرم من يُولد بشق البطن من بكوريته للميراث وكذلك للكهانة، بينما يرى " راشي " نفسه أن كل واحد منهما يختص ببكورية، فمنْ يُولد بشق البطن هو بكر للميراث لأن الفقرة التوراتية تقول " فولدتا له " (التثنية ٢١ : ١٥) فبالنسبة لبكر الميراث لا يُشترط أن يُولد من الرحم، أما الذي يليه فهو بطبيعة الحال لا يُعد بكرًا للميراث؛ وإنما بكرًا للكهانة؛ لأنه أول من وُلد من الرحم(١).

٢- استثناء البكر من التشريعات الخاصة برد الممتلكات إلى أصحابها في سنة اليوبيل(٢):

لقد ورد في سفر اللاويين " وتعد لك سبعة سبوت سنين. سبع سنين سبع مرات. فتكون لك أيام السبعة السبوت السنوية تسعًا وأربعين سنة، ٠٠٠، وتقدسون السنة الخمسين وتنادون بالعتق في الأرض لجميع سكانها. تكون لكم يوبيلاً وترجعون كلٌ إلى ملكه وتعودون كلٌ إلى عشيرته " (اللاويين ٢٥ : ٨ ، ١٠)، وكان من جراء النص التوراتي وجوب استرداد الأملاك لأصحابها من قبل المشترين في السنة الخمسين أي سنة اليوبيل وينطبق هذا الحكم على سائر البيوع والمعاملات؛ إلا أن الحاخامات قد استثنوا من ذلك رد البكر لما يحصل عليه حتى يتم تقسيمه بين أخوته، ولعموم الأمر في التوراة اختلف بعض الحاخامات حول هذا الاستثناء فمن الحاخامات الذين لم يقروا استثناء البكر رابي إليعزر

---

(1) פרוש רש"י، תלמוד בבלי، מסכת בכורות، עמ' מז דף ב. ورابي راشي هو سليمان بن إسحاق ولد في " ترول Troyes " إحدى أعمال " شمبان Champagne " في شمال فرنسا سنة (١٠٤٠م - ١٠٤١م) وعاش في فرنسا؛ حيث كان معلمًا ورئيسًا للطوائف اليهودية هناك. وهو من أكبر مفسري التلمود؛ حيث اشتمل تفسيره على كل النصوص المشنوية التي قام بتفسيرها كاملة وليس تفسيرًا جزئيًا لبعض الفقرات كعادة معظم التفاسير الأخرى؛ لذلك لم تخل طبعة من طبعات التلمود من تفسيره الذي يُطبع على هامش صفحات التلمود جهة اليمين للنصوص المشنوية، وجهة اليسار للجمارا واستمد المفسرون بعده من تفسيره كثيرًا من آرائه، وتوفي عام ١١٠٥م. انظر: - האנצקלופדיה העברית، כרך ۳۱، עמ' ۹۹۲.

- **Abraham Geiger: Judaism And Its History, University Press of America, Inc. New York, 1945, p.363.**

(2) سنة اليوبيل هي السنة الخمسون التي تأتي بعد سبع استراحات للأرض- تُعرف الواحدة منها بالـ شميطا- إراحة الأرض أو تبويرها- وهي تشبه السنة السابعة إلا أنها تتميز كذلك بتحرير العبيد ورد الديون وعودة الممتلكات لأصحابها. كما أن لها بعض الصلوات والأدعية الخاصة بها، ومن الجدير بالذكر أن سنة اليوبيل قد توقف الاحتفال بها بعد السبي المتكرر لليهود، ولم تستخدم أحكامها حتى بعد العودة من السبي. انظر: - עדין שטיינזלץ: מדריך לתלמוד، עמ' ١٦٧.

- **George Foot Moore: Judaism, Volume I, Cambridge, Harvard University Press, 1958, p. 191.**

الذي يقول إن ميراث البكر مثله مثل البيع يجب أن يُرد في سنة اليوبيل ويُقسم على سائر أخوته، إلا أن جمهور الحاخامات يؤيدون استثناء البكر ويأتي على رأسهم رابي مئير[1]؛ وذلك تقديراً لمكانة البكر لكونه أول قدرة الرجل ـ وفقًا لتعبير التوراة ـ وللدور المنوط به بعد وفاة أبيه لتحمله أعباء الأسرة بل والقبيلة في بعض الأحيان[2].

٣- الحالات التي يفقد فيها البكر حق تمتعه بالبكورية:

إذا كان العهد القديم قد ذكر حالة حرمان الابن البكر من حقه في البكورية عند انتهاك محارم أبيه كما فعل رأوبين، فإن الحاخامات قد أضافوا عدة حالات أخرى لا يتمتع فيها الابن البكر بهذا الحق. وقبل تفصيل هذه الأحكام تجدر الإشارة إلى نهي الحاخامات عن تحريم الأب لابنه البكر من أن يسلبه حق بكوريته، كأن يقول: " هذا ابني البكر لا يرثني بعد موتي " فإن الحاخامات قد أبطلوا هذا القول وعللوا ذلك بأنه لا يجوز للأب أن يوصي بخلاف ما ورد في التوراة، ولا يشترط على وصاياها وأحكامها، فطالما أقرَّت التوراة نصيب اثنين للبكر فليس للأب الحق في نزع هذا الحق منه خاصة وهذا الأمر يتعلق بالميراث. لكن لو قسَّم الأب أمواله حالة حياته كهدية أو هبة منه لأولاده فله أن يُعطي منْ يشاء من أولاده ما يشاء من ممتلكاته ويُحرم بالتالي منْ يشاء منهم وإن كان البكر.[3]

وفيما يتعلق بالأحكام التي أقرَّها الحاخامات ولا يتمتع البكر بمقتضاها بحق الحصول على نصيب اثنين، فأهمها:

أـ في ميراث الأم يتساوى الأبناء في الميراث ولا يميز الابن البكر في هذه الحالة.

بـ في حالة استثمار تركة الأب قبل تقسيمها لا يحق للبكر أن يحصل على نصيب اثنين في الأرباح؛ وإنما يتم تقسيمها بالتساوي بين الأخوة.

جـ في حالة الأموال الخاصة بالأب لدى المدينين، أو أي أموال للأب تُحصل بعد وفاته، فإنها تُقسم بالتساوي بين الأخوة؛ لأن القاعدة التشريعية في حصول الابن البكر على نصيب اثنين تتوقف على مقدار التركة وقت وفاة الأب مباشرة، دون انتظار أي أموال تخص الأب لدى الغير.

وفي تفسيره لهذه الأحكام يضرب " رابينو جرشوم " مثالاً يتعلق بالأموال التي تخص

---

(1) בכורות ـ بكوروت ـ الأبكار ـ ٨: ١٠.

(2) אנצקלופדיה העברית כרטא، עמ' 227.

(3) בבא בתרא ـ بابا بترا ـ الباب الأخير ٨: ٥. وانظر كذلك: ـ חנוך אלבק: שם، עמ' ١٤٥.

الأب ولا يحق للبكر أن يطالب بالحصول على نصيب اثنين منها، فيقول: إنه إذا مات أخو الأب (عم الورثة) وكان الأب هو الوريث الوحيد لأخيه- ولكنه مات- فإن الميراث ينتقل لأبنائه ويُقسم بينهم بالتساوي دون النظر إلى البكر؛ وذلك لأن الأموال قد حصلوا عليها بعد وفاة أبيهم ولم تكن تخصه حالة حياته.(1)

ب- ميراث باقي الأبناء:

إذا كان العهد القديم لم يتحدث عن نصيب سائر الأبناء بعد الابن البكر؛ إلا أنه قد يُستدل على تقسيم باقي الميراث بينهم بالتساوي بدليل أن الابن البكر يحصل على ضعف أي واحد منهم. ومع ذلك فإن الحاخامات قد أضافوا في المشنا الحكم صراحة بوجوب تقسيم الميراث بين سائر الأخوة بالتساوي، وشددوا على عدم التفرقة بين الأبناء صغاراً كانوا أم كباراً؛ حيث نهى الحاخامات عن استغلال الكبار للصغار، كما نهوا كذلك عن طلب الصغار تعويضهم عن الأموال التي تمتع بها الكبار في حياة أبيهم، كأن يكون أبوهم قد زوجهم، فيأتي الصغار مطالبين بالحصول على ما يعادل نفقات زواجهم ومتطلباته مساواة بالأخوة الكبار؛ إلا أن الحاخامات قد حسموا هذا الأمر بنهي الصغار عن مثل هذا الطلب؛ لأن الأب قد فعل ذلك أثناء حياته، ولا يُعد ما أنفقه على الأخوة الكبار من الميراث، بل هي هبة من الأب لأبنائه أو لمن يريد كذلك من غير أبنائه. أما في حالة زواج الأبناء الكبار من ميراث الأب بعد وفاته وقبل تقسيم التركة فهنا يُلزم الحاخامات الأبناء

---

(1) פרוש רבינו גרשום، תלמוד בבלי، מסכת בכורות، עמ' נ דף ב. ورابينو جرشوم هو جرشوم ابن يهودا من كبار مفسري التوراة والتلمود، وقد ولد عام ٩٦٠م وعاش في فرنسا، وأتم تأليف بعض كتب التفسير هناك ومن أشهرها مباحث بابا بترا: الباب الأخير، وتعنيت: الصيام، وعراخين: التقديرات، وغيرها، وقد أكمل تلاميذه مجهوداته بعده ومن أشهرهم رابي يهودا الكاهن، وإسحاق بن يهودا، وتوفي عام ١٠٢٨م. انظر: ـ האנציקלופדיה העברית، כרך ٢١، עמ' ٦٩٨. وتجدر الإشارة إلى أن سعديا الفيومي في كتابه عن المواريث يضيف حالتين أخريين يحرم فيهما البكر من الحصول على نصيب اثنين، وهما:

الحالة الأولى: أن يأخذ نصيبًا واحدًا أو سهمًا واحدًا عند تقسيم التركة دون أن يطالب بحقه في سهمين وقت التقسيم، ثم يعود بعد ذلك لمطالبة أخوته بسهمه الثاني، فهنا يضيع عليه هذا السهم لإهماله في الحصول عليه في حينه.

الحالة الثانية: أن يتوفى أحد أخوته بعد وفاة أبيه وقبل تقسيم التركة، فليس له هنا حق الحصول على نصيب اثنين في تركة أخيه، بل يُعزل نصيب أخيه ويُقسم بينه وبين أخوته بالتساوي.

انظر: ـ سعديا الفيومي: المرجع السابق، ص٨١.

الكبار بتعويض أخوتهم الصغار بمثل ما حصلوا عليه؛ لأن الأمر في هذه الحالة مختلف؛ حيث اقتطعت نفقات الزواج من الميراث وهو حق للجميع بالتساوي[1].

(٢) ميراث الأخوة:

كان ترتيب الأخوة بين مستحقي الميراث في العهد القديم في الدرجة الثالثة بعد الأبناء والبنات، أما في المشنا وبعد صياغة الحاخامات لأحكام الميراث وإضافتهم عليها تشريعات جديدة تأخر ترتيب الأخوة بين مستحقي الميراث إلى الدرجة السادسة، وذلك من جراء إضافة ذريتي الأبناء والبنات ثم الأب[2]، وإن لم يكن الأب على قيد الحياة فإن الميراث ينتقل لذريته أي لأخوة المتوفى[3].

ويؤكد موسى بن ميمون في تفسيره على تطبيق القاعدة العامة في التشريع اليهودي وهي تقديم الذكور على الإناث في حق الحصول على الميراث، فالأخوة الذكور هم الذين يرثون أولاً، وإن مات أحدهم ينتقل نصيبه في الميراث إلى ذريته فيشاركوا أعمامهم، ولا ينتقل الميراث إلى الأخوات مطلقًا طالما كان هناك نسل للأخوة مهما تعددت أجيالهم[4].

ومن الأحكام المهمة التي أقرّها الحاخامات حكم استثمار التركة قبل تقسيمها؛ حيث يجب أن يتساوى جميع الأخوة في الحقوق والواجبات فسواء خسرت التجارة أو ربحت فهم في ذلك سواء؛ ولكن إذا اختص أحد الأخوة باستثمار التركة فهنا لا تطبق القاعدة السابقة بل يشاركه أخوته في الأرباح فقط أما الخسارة فيتحملها هو من نصيبه، كما أنه لو أصيب أثناء اشتغاله بالتجارة أو مرض فإن علاجه من نصيبه الخاص ولا يشاركه فيه أخوته[5].

ويقرر الحاخامات في المشنا عدم تصديق منْ يقول إن فلانًا أخي ويحق له مشاركتنا في الميراث، ولكن يجيزون أن يقسم ذلك الأخ الذي ادعى هذا النسب حصته الخاصة به معه، وإذا مات هذا الأخ المزعوم فإن ماله يعود إلى أخيه الذي اعترف به فقط، ولكن يضيف الحاخامات أنه في حالة تجارة هذا الأخ المزعوم ونماء ثروته وزيادتها عن الجزء الذي حصل

---

(1) בבא בתרא- بابا بترا- الباب الأخير ٨ : ٧.

(2) سيرد الحديث عن ميراث الأب في الأحكام التي استحدثها الحاخامات ولم يرد لها ذكر من الأصل في العهد القديم.

(3) בבא בתרא- بابا بترا- الباب الأخير 8 : 2، وانظر: - פנחס קהתי: משניות מבוארות، סדר נזיקים، הוצאת היכל שלמה، 1977، עמ' 311-312.

(4) משה בן מימון: משנה תורה، נחלות، עמ' 366.

(5) בבא בתרא- بابا بترا- الباب الأخير ٩ : ٤، وانظر كذلك: - פנחס קהתי: שם، עמ' ٣٢٤-٣٢٥.

عليه من أخيه، ثم وافته المنية، فإن سائر الأخوة لهم الحق في المطالبة بميراثه، ويعلل "راشي" هنا على أحقية هؤلاء الأخوة في الميراث رغم أنهم قد أنكروه من قبل بأنهم يستندون إلى شهادة أخيهم الذي أعطاه نصف نصيبه فهو في هذه الحالة لن ينكر أنه قد قال بأنه أخوهم، مما يُعد دليلاً لهم على ميراث هذا الأخ المزعوم، في حين أن شهادته لم تكن مجدية من قبل في إقرار حق لهذا الأخ لكي يرث مع سائر أخوته[1].

(٣) ميراث الأعمام:

كان الأعمام في مصدر التشريع اليهودي الأول يأتون في ترتيب الميراث بعد الأبناء والبنات والأخوة؛ أي يحتلون الدرجة الرابعة بين المستحقين للميراث، أما الحاخامات في المشنا فقد وضعوهم في آخر درجات المستحقين للميراث، فهم لا يستحقون الميراث إلا في حالة عدم وجود الحالات السابقة بالإضافة كذلك إلى الجد الذي لم يتحدث عنه العهد القديم.

وبناءً على ذلك فإنه إذا توفي رجل انتقل ميراثه إلى أبنائه الذكور، وإن لم يكن أبناؤه الذكور أحياءً انتقل الميراث إلى نسلهم، وإن لم يكن للأبناء ذرية، انتقل الميراث إلى بناته، وإن لم تكن بناته على قيد الحياة، انتقل الميراث إلى ذريتهن، وإن لم يكن للبنات ذرية، انتقل الميراث إلى الأب ـ والد المتوفى ـ فإن لم يكن الأب حيًا انتقل الميراث إلى نسله ـ أي أخوة المتوفى ـ فإن لم يكن هناك أخوة أو نسل لهم انتقل الميراث إلى الجد، فإن لم يكن حيًا انتقل الميراث إلى نسله ـ أي أعمام المتوفى ـ. ولم يزد الحاخامات عن ذلك لأنه من الصعب أن تنتهي هذه المراحل دون أن يكون هناك وريث؛ لذلك قال موسى بن ميمون: إن نظام الميراث يسير على النحو السابق حتى يصل إلى أسباط يعقوب[٢].

ومما تجدر الإشارة إليه أن الحاخامات لم يتعرضوا في المشنا لإمكانية حصول أقرب الأقارب أو العبيد على نصيب في الميراث، خلافًا لما كان عليه الوضع في العهد القديم. ولعل في عدم ذكر الحاخامات لأحكام عن ميراث العبيد ما يدل على نظرة التشريع اليهودي وخاصة في مصدره الثاني لغير اليهود، الذين لا يرقون لمكانة شعب الله المختار ـ في اعتقادهم ـ واقتصرت قاعدة التعامل معهم على ما يحقق الفائدة لليهود فحسب، وإذا كان

---

(1) פרוש רש"י، תלמוד בבלי، מסכת בבא בתרא، עמ' קלח דף ב. وانظر كذلك: ـ פנחס קהתי: שם، עמ' 317ـ318.

(2) משה בן מימון: שם، עמ' 366.

الحاخامات قد أقروا صراحة بعدم أحقية ابن الجارية في الميراث وهو من صلب اليهودي، فمن الطبيعي أن يحرموا العبيد وهم أبعد صلة ونسبًا بسادتهم من أبنائهم من جواريهم.

أما إغفال الحاخامات لحالة ميراث أقرب الأقارب فربما يرجع ذلك إلى كثرة الأحكام والتفاصيل التي أضافها الحاخامات على المستحقين المذكورين في العهد القديم، مما جعل الأمر غاية في الصعوبة ألا يوجد وريث من المستحقين الذين ذكرهم الحاخامات، فالعهد القديم أوجز في ذكره لأقرب الأقارب، في حين أن الحاخامات قد أسهبوا وذكروهم على وجه التحديد.

خامسًا: الأحكام التي استحدثها الحاخامات على ميراث الرجل:

لم يكتف الحاخامات بالأحكام التي صاغوها في المشنا عن ميراث الرجل وكان العهد القديم قد سبق وذكرها فأضافوا عليها أحكامًا أخرى، كما عرضها البحث على النحو السابق. فعلاوة على تلك الإضافات استحدث الحاخامات أحكامًا جديدة لم يتعرض لها العهد القديم من الأساس، وقد أشار البحث إلى بعض منها في ثنايا عرض الأحكام السابقة، وستُفرد لها الصفحات التالية لتناولها بشيء من التفصيل. وأهم هذه الأحكام المستحدثة الخاصة بالرجل تتعلق بميراث الأب، وميراث الجد وميراث الزوج.

(١) ميراث الأب:

إذا كان العهد القديم لم يتحدث عن ميراث الوالدين وأحقيتهما في ميراث أبنائهم، فإن الحاخامات في المشنا قد أقرّوا حق الأب في ميراث أبنائه، واتفقوا مع العهد القديم في إغفال حق الأم في ميراث أبنائها. وجعل الحاخامات ترتيب الأب في الدرجة الخامسة بين مستحقي الميراث؛ حيث إنه يأتي بعد الأبناء، ثم نسلهم، والبنات، ثم نسلهن. في حين أن العهد القديم قد جعل أخوة المتوفى- أي ذرية الأب خلاف الابن المتوفى- هم المستحقون للميراث في حالة عدم وجود أبناء أو بنات للمتوفى؛ إلا أن استحداث الحاخامات هنا لهذه القاعدة التشريعية قد رد الأمر إلى الأصل، فطالما أن الأب على قيد الحياة فهو الأحق بابنه، وبناءً على ذلك يحجب الأب ذريته- أي أخوة المتوفى- من الميراث. أما إذا لم يكن الأب على قيد الحياة فينتقل الميراث إلى أخوة المتوفى[1].

ويذكر الحاخام " جرشوم " في تفسيره أن العادة السائدة والأكثر حدوثًا هي أن يرث

(1) בבא בתרא- بابا بترا- الباب الأخير ٨: ٢.

الأبناءُ الآباءَ، ويندر أن يموت الابن في حياة أبيه، ولعل ذلك هو سبب إغفال التوراة للأحكام الخاصة بميراث الأب ـ إلا أن الحاخامات قد أقرُّوا حق الأب في الميراث؛ لأنه وإن كان نادر الحدوث إلا أنه يقع فلابد من وجود قاعدة تشريعية تنظم هذا الأمر؛ حتى وإن ظلت في أغلب الأحيان نادرة، وهذا ما أدركه الحاخامات[1].

(٢) ميراث الجد:

أضاف الحاخامات كذلك في المشنا الجد ضمن مستحقي الميراث من الرجال؛ حيث له أن يرث ابن ابنه ـ حفيده ـ إذا لم يكن هناك مستحقون يسبقونه من الدرجات السابقة. فإذا مات رجل ولم يكن له أولاد ذكرانًا كانوا أم إناثًا ولم يترك الأولاد كذلك ذرية انتقل الميراث إلى الأب، فإن كان ميتًا انتقل الميراث إلى ذريته أي أخوة المتوفى، فإن لم يكن هناك أخوة أو ذرية لهم، انتقل الميراث إلى الجد. ويضرب موسى بن ميمون المثال التالي لتوضيح الأمر: في حالة ميراث إبراهيم ويعقوب في ميراث عيسو هنا يسبق إبراهيم لأن إسحاق يرث عيسو ابنه ويعقوب يرث إسحاق، أما إذا لم يكن إسحاق موجوداً فالميراث هنا لإبراهيم الجد[2].

ويضيف راشي أن الأمر يسير على هذا المنوال حتى يصل إلى رأوبين، ويتساءل الحاخامات عن عدم قوله: حتى يصل إلى يعقوب؛ حيث يعللون ذلك بقولهم لأنه من المستحيل أن يُعدم سبط أو عائلة على الإطلاق، فلابد من وجود أحد المستحقين وهم على النحو السابق كُثُر[3]. وهذا ما جعل محرر الموسوعة العبرية يقول: إن كل الإسرائيليين حتمًا يرثون[4]. ولعله قال ذلك من كثرة الأحكام والتشريعات التي تنظم حصول المستحقين على الميراث، وبالتالي كثرة المستحقين له.

(٣) ميراث الزوج:

من المستحقين الذين أضافهم الحاخامات كذلك الزوج؛ حيث يحق له أن يرث زوجته، في حين أن العكس لا يجوز؛ أي لا ترث المرأة زوجها ـ كما لا ترث كذلك ابنها ـ[5]. ويحجب الزوج سائر الورثة عن ميراث الزوجة حتى أبناءها سواء أكانوا منه أم من رجل آخر، وبناءً على ذلك فإنه يحصل على كل ممتلكاتها[6].

---

(1) פרוש רבינו גרשום، תלמוד בבלי، מסכת בבא בתרא، עמ' קח דף ב.

(2) משה בן מימון: שם، עמ' 366.

(3) פרוש רש"י، תלמוד בבלי، מסכת בבא בתרא، עמ' קח דף ב.

(4) האנצקלופדיה העברית، שם، עמ' 410.

(5) בבא בתרא ـ بابا بترا ـ الباب الأخير ٨: ١.

(6) משה בן מימון: שם، עמ' 368.

ومما تجدر الإشارة إليه أنه مع إقرار الحاخامات لحق الزوج في ميراث زوجته، فإنهم لم يطلقوا هذا الحق؛ وإنما قيدوه؛ حيث إنه لا يرث إلا ما تملكه زوجته هي حالة حياتها، أما إذا مات أحد أقاربها الذين يحق لها أن ترثهم مثل أبيها أو أخيها، فليس للزوج هنا أن يطالب بنصيبها في الميراث بدعوى أحقيته في ميراثها؛ وإنما في هذه الحالة يرث أبناؤها نصيبها. وفي حالة عدم وجود ذرية لها تنتقل التركة إلى أسرة أبيها ولا يرث الزوج منها شيئًا.

ومن القيود كذلك التي فرضها الحاخامات على ميراث الزوج لزوجته أن يكون هو على قيد الحياة حالة وفاتها ـ كشرط الميراث الأساس في عموم أحكام الميراث ـ بمعنى أنه لا يرث في قبره، كسائر الورثة في عائلة الأب؛ حيث إن منْ يسبق في الميراث يرث كذلك وهو ميت ويحصل على حصته في الميراث ذريته، قبل أن تنتقل إلى من يأتي بعدهم في ترتيب المستحقين للميراث. فإذا مات الزوج ثم ماتت بعده الزوجة، فلا يحق لورثة الزوج أن يقولوا إن لنا حقًا في ميراث الزوجة لأن زوجها ـ مورثُهم ـ كان هو المستحق الأول لميراثها كاملاً. وإنما في هذه الحالة كذلك يرثها نسلها، فإن لم يكن لها نسل تُرد التركة إلى أسرة أبيها.

وتجدر الإشارة كذلك إلى أن الزوج لا يحق له أن يرث زوجته إلا إذا دخل بها، أما إذا ماتت أثناء الخطوبة فلا يرثها(1).

سادسًا: تحليل منهج الحاخامات في شروحهم لتلك الأحكام ومدى توظيفهم لها:

انطلق الحاخامات في تناولهم لأحكام ميراث الرجل من قاعدة عامة طبقها الحاخامات على سائر الأحكام التشريعية التي وردت في المصدر الأول للتشريع اليهودي، مؤداها أن كل ما يتعلق بالحياة اليهودية من جميع نواحيها الدينية والسياسية وغيرها، وما يمس الفكر الديني اليهودي بصفة خاصة، وما يدخل في تكوين العقلية اليهودية بصفة عامة كل هذا

(1) משה בן מימון: שם، עמ' ٣٦٩. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الحاخامات قد استحدثوا كذلك أحكامًا تتعلق بالخنثوي بنوعيه سواء من كانت لديه علامات الذكورة والأنوثة معًا، أو من لم يكن لديه العلامتان، وهي أحكام لم يذكرها العهد القديم. واستحدث الحاخامات كذلك أحكامًا تتعلق بحق الزوجة في أموال زوجها بعد وفاته، وإن كانوا قد اتفقوا مع العهد القديم في عدم إقرار حق الميراث للزوجة في ميراث زوجها، فإنهم قد حددوا لها حق استرداد مهرها أو مؤخر صداقها بعد وفاة زوجها، وهو ما يُعرف في التشريع اليهودي ـ كما أقره الحاخامات ـ بالكتوبا " כתובה " وقد أكد الحاخامات على أن هذا الحق لا يدخل في نطاق الميراث، بدليل أن الزوجة لها حق استرداده عند الطلاق.

يمكن برهنته وإثباته وتدعيمه سواء عن طريق استخراج نصوص دينية من العهد القديم تؤيد ذلك أو عن طريق ما نقله السلف من تقاليد موروثة لها قوة النص[1]، أو عن طريق اجتهاداتهم وفتاواهم التي تتفق وأوضاعهم التي يعيشونها.

وبناءً على ذلك كان فقد اكتسب تعديل الحاخامات لبعض الأحكام التي وردت عن ميراث الرجل في العهد القديم قدسية خاصة لدى اليهود خاصة وأنها قد أدت إلى تدعيم الأحكام العقدية الاقتصارية؛ أي التي تختص بجنس اليهود دون سواهم، والمثال الواضح على توظيف الحاخامات للنص الديني وتوجيهه لخدمة الأهداف العنصرية اليهودية هو النص الخاص بميراث ابن الجارية، والهدف منه بطبيعة الحال لا يقتصر على حرمان سيدنا إسماعيل من الميراث، أو من حق البكورية فحسب، بل امتد تحت تأثير هؤلاء الحاخامات إلى نظرية ما يُعرف بالسامية أو وبالأحرى معاداة السامية التي أصبحت سيفًا مسلطًا على كل من يتجرأ وينطق بكلمة حق من شأنها أن تفضح الأفكار والمفاهيم العنصرية التي بثَّها الكهنة في العهد القديم، وسار على منوالهم الحاخامات في المشنا والتلمود.

وبناءً على تفسير الحاخامات يخرج العرب أبناء إسماعيل ـ عليه السلام ـ من بين ورثة إبراهيم ـ عليه السلام ـ لأن أمهم كانت جارية، والجارية لا حق لها في ميراث أو لأبنائها، وعلى ذلك يكون الحاخامات قد أكملوا الدائرة التي بدأها العهد القديم بتنحية إسماعيل وأمه عن قصة بني إسرائيل، وقصر العهد على إسحاق وذريته.

ومن تحليل مجموعة الأحكام والتشريعات التي وردت في العهد القديم والتي صاغها الحاخامات فأضافوا إلى بعضها أحكامًا جديدة، واستحدثوا بعضها دون أن يكون قد سبق له ذكر في العهد القديم، من هذه المجموعة مكتملة يتضح المنهج اليهودي المادي بصورة جلية، وهذا المنهج كما يؤكد د. "عبده الراجحي" يتفق مع الجوهر المادي للشريعة اليهودية، "فالإسرائيليون ماديون عقيدة وشريعة. وليس غريبًا بعد ذلك كله أن تكون الحياة الإسرائيلية حياة مادية وسيلتها المادة وغايتها المادة أيضًا، ومن الواضح أن الدين هنا كان صورة لحياتهم وطبيعتهم؛ بمعنى أن هذه الطبيعة هي التي تدخلت لتصوغ "الدين" الصياغة التي ألمحنا إلى طبيعتها فيما مضى ـ أي ذات الطبيعة المادية ـ وما يكاد هذا الدين يستقر في هذا الشكل الموائم للطبيعة الإسرائيلية حتى تمسكوا به ورأوه حاميًا لنظام حياتهم ومبررًا له"[2].

---

(1) د. عبد الرازق قنديل: الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، دار التراث بالقاهرة، ١٩٨٤، ص ٤٨. وانظر كذلك:

-Boaz Cohen : Law and Tradition in Judaism, p. 46

(2) د. عبده الراجحي: الشخصية الإسرائيلية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩، ص٦٨ـ ٧٠.

الخاتمة

لقد تناول هذا البحث بالوصف والتحليل أحكام الميراث في مصدري التشريع اليهودي بصفة عامة، وركز بصفة خاصة على ميراث الرجل ومدى تدخل الحاخامات في توظيف نصوص الميراث لتحقيق أهداف تقتصر على اليهود فحسب. ومن خلال عرض هذه الأحكام في العهد القديم وتتبع تدخل الحاخامات في المشنا لتوجيهها الوجهة التي يرونها، تم الوقوف على عدة نتائج، لعل من أهمها ما يلي:

- أسبقية الذكور وأفضليتهم على الإناث في التشريع اليهودي بصفة عامة سواء أكان ذلك في العهد القديم أم في المشنا. وإذا كان تقديم الذكور على الإناث في الحصول على الميراث يتفق وطبيعة كل منهما؛ حيث اختص الذكور بتحمل المسئولية ومواجهة الأخطار والدفاع عن الجماعة، في حين يأتي دور الإناث في المرتبة الثانية بعدهم، ومع أن هذا يتفق بالفعل مع تكوين كل منهما؛ إلا أن الإجحاف يظهر بوضوح في حالة حرمان الإناث نهائيًا من الميراث وذلك في حالة وجود أخوة ذكور لهن- كما نص العهد القديم- أو حتى ذرية الأخوة كما أضاف الحاخامات في المشنا، مما يعني صعوبة حصول الإناث عامة على حقوقهن في الميراث اللهم إلا إذا لم يكن هناك أخوة ذكور لهن من الأصل، وبالتالي لن تكون هناك لهم ذرية، فيحصلن بذلك على الميراث.
- خصَّ التشريع اليهودي كذلك في ميراث الرجل الابن البكر بأحكام تشريعية كثيرة، لعل أهمها ما يختص بحقوقه بين أخوته وخاصة فيما يتعلق بالميراث. وإن كان للابن البكر في المجتمعات القبلية مكانة عظيمة بين أخوته بحكم خلافته لوالده وتحمله المسئولية بعده؛ إلا أن الأمر يختلف في التشريع اليهودي لكونه - كم يزعم اليهود- تشريعًا إلهيًا مقدسًا واجب الطاعة والتنفيذ بغض النظر عن المهام الموكلة لهذا الابن البكر. وأهم هذه التشريعات المتعلقة بالابن البكر هو حصوله على نصيب اثنين في الميراث، وإذا كان مصدر التشريع اليهودي الأول قد أقرَّ هذا الحكم، فإن الحاخامات في المشنا قد أضافوا أحكامًا تشريعية أخرى بمقتضاها تم تقييد حقوق الأبكار وحصرها في حالات خاصة.
- من أبرز وأخطر إضافات الحاخامات على أحكام ميراث الرجل في التشريع اليهودي وخاصة عن حق البكورية التي أقرَّها مصدر التشريع اليهودي الأول ما يتعلق بعدم أحقية ابن الجارية في البكورية، بل وحرمانه كذلك من الميراث. وتهدف هذه الإضافة العنصرية بطبيعة الحال- والتي وظف فيها الحاخامات النص الديني الذي يؤلونه بما يتفق

ومصالحهم ـ إلى حرمان سيدنا إسماعيل ـ عليه السلام ـ من حقه في بكورية أبيه ـ سيدنا إبراهيم ـ عليه السلام ـ وبالتالي حرمانه كذلك من الميراث، وقصر العهد والاختيار على سيدنا إسحاق ـ عليه السلام ـ وذريته فحسب.

ـ تحديد الحاخامات في المشنا لقاعدة تشريعية لم يتحدث عنها العهد القديم تُعد النص القانوني في تقسيم الميراث وهي تنص على أن حالة الميراث وقيمته هي التي تحدد مستحقيه؛ بمعنى أن الميراث الكبير يكون من حق الأبناء فقط، في حين لا تحصل الإناث منه على شيء إلا إعالة الأخوة لهن حتى يبلغن سن الرشد أو حتى يتزوجن. أما إذا كانت التركة قليلة فهي في هذه الحالة تخص الإناث فقط، وليس للأبناء حق فيها.

ـ أضاف الحاخامات عدة درجات أخرى إلى جانب ما ورد في العهد القديم من مستحقي الميراث، وبناءً على إضافات الحاخامات صار ترتيب مستحقي الميراث على النحو التالي:

١ـ الأبناء، ٢ـ ذرية الأبناء ذكوراً كانوا أو إناثًا مهما تعددت أجيالهم، ٣ـ البنات، ٤ـ ذرية البنات، ٥ـ الأب، ٦ـ الأخوة، ٧ـ نسل الأخوة، ٨ـ الأخوات، ٩ـ نسل الأخوات، ١٠ـ الجد (للأب)، ١١ـ الأعمام، ١٢ـ نسل الأعمام، ١٣ـ العمات، ١٤ـ نسل العمات، ١٥ـ أبو الجد.

ـ يظهر من خلال تقييدات الحاخامات وإضافاتهم للتشريعات الكثيرة التي ألغت في بعض الأحيان أحكامًا تشريعية سبق ذكرها في مصدر التشريع اليهودي الأول كميراث ابن الجارية، بعض سمات الشخصية اليهودية ومنها ليٍّ عنق الحقيقة وتزييف الحقائق وتزويرها، ليست التاريخية فحسب؛ وإنما التشريعية كذلك بما يتفق ومصالحهم وأهوائهم، وما يقتضيه ذلك من تطويع للنصوص، وتوظيف لها بما يلائم تحقيق أهدافهم.

ـ تبرز كذلك شخصية اليهودي وحبه للتملك والتفرد ليس فقط على حساب الأغيار ـ غير اليهود ـ؛ وإنما على حساب اليهود أنفسهم، ويظهر ذلك بوضوح من خلال أحكام الميراث التي قيدها الحاخامات وعددوا لها المستحقين بصورة فاقت بكثير ما ورد في العهد القديم، ومع كثرة المستحقين زادت كذلك الشروط والقيود التي تحكم انتقال الميراث إليهم بصورة أصبح انتقال الميراث فيها من درجة قرابة لأخرى غاية في الصعوبة.

ـ ويرى البحث أن حب التملك وحب الذات الذي برز تحديداً على يد الحاخامات من خلال إضافتهم وتشريعاتهم تبدو منطقية لكون الفترة التي جمع فيها الحاخامات هذه

الشروح والتفاسير والتشريعات من مشنا وجمارا مكونين بذلك تلمودهم، هي الفترة التي أعقبت عدة مراحل من الشتات والتشرد اليهودي خصوصاً آخر هذه المراحل وهي مرحلة الشتات الروماني على يد تيتوس عام ٧٠م، فأصبح من العسير على اليهودي التمتع بكيان اقتصادي آمن في ظل الأوضاع المضطربة، وكان العهد القديم قد أطلق أحكام الميراث دون مبالغة في التقييد والحصر، فقام الحاخامات بهذه المهمة ظنًا منهم أن ذلك يساعد على إنماء الثروة والحفاظ عليها لأنها لن تذهب إلى أي أقارب بل ستذهب إلى أقرب الأقارب الأبناء وذريتهم أو البنات وذريتهن.

ـ ويتضح من البحث كذلك مدى تغلغل تشريعات الشرق الأدنى القديم ـ وبصفة خاصة تشريعات بلاد ما بين النهرين ومصر القديمة ـ في التشريع اليهودي. ومن الأمثلة التي توضح مظاهر هذا التأثير ـ خاصة فيما يتعلق بأحكام الميراث ـ وجود فكرة تمييز الابن البكر في التشريعات المصرية في بعض فترات عصور الإقطاع، في حين أن التشريع اليهودي قد قنن هذا الحق وضمنه كتابيه المقدسين فأكسبه قداسة خاصة بصبغة هذه العادة المصرية بالصبغة اليهودية. وفي التشريعات البابلية وخاصة تشريع حمورابي ـ الذي أخذ عنه التشريع اليهودي كثيراً من أحكامه ـ نجد صدى أحكام الميراث يتمثل في إقرار حق ابن الجارية في حالة اعتراف أبيه ببنوته، وهذا ما ظهر من خلال أحكام العهد القديم حين قسمت الأرض بين أبناء سيدنا يعقوب ـ ﷺ ـ دونما تفريق بين أبناء الحرائر وأبناء الإماء.

ـ ويتضح من النتيجة السابقة مدى خطورة الدور الذي قام به الحاخامات عندما وجهوا النص الديني بما يخدم أهدافهم العنصرية؛ حيث أغفلوا الحالات التي أقرت حق أبناء الإماء في الميراث في مصدر تشريعهم الأول، وأقرّوا بعدم أحقية ابن الجارية في الميراث، استناداً إلى تأويلهم لبعض فقرات العهد القديم الأخرى، كالفقرة الأشهر الواردة على لسان السيدة سارة في سفر التكوين ٢١ : ١٠ " فقالت لإبراهيم اطرد هذه الجارية و ابنها لأن ابن هذه الجارية لا يرث مع ابني أسحق ".

ـ يرى البحث كذلك أن مبالغة الحاخامات في الحصر والتقييد لأحكام انتقال الميراث بين درجات مستحقيه المختلفة، علاوة على الظروف التاريخية السابق ذكرها، تؤكد في الوقت ذاته حقيقة العلاقة الداخلية بين اليهود بعضهم البعض؛ حيث لم يقتصر الأمر فقط على إخراج من خالفهم في العقيدة أو النسب؛ وإنما امتد ليشمل أبناء جلدتهم، فهذه التقييدات والشروط الكثيرة لانتقال الميراث التي صاغها الحاخامات تعكس بوضوح مدى

حب الذات ومحاولة تقليل فرص تمتع الغير بهذه الثروة وإن كانوا على عقيدة واحدة، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ ﴾ (من الآية ١٤ من سورة الحشر).

توظيف المصطلح دينيًا
في الدراسات العبرية

توظيف المصطلح الديني
في الواقع السياسي في إسرائيل

د. سامية جمعة علي(*)

مقدمة:

شكل اغتيال رئيس الوزراء الإسرائيلي الأسبق، أسحق رابين[1] عام ١٩٩٥، نقطة مفصلية في تاريخ إسرائيل فضلا عن مفصليتها في تاريخ الصراع الإسرائيلي- الفلسطيني عمومًا.

(*) مدرس الأدب العبري الحديث والمعاصر - بجامعة عين شمس.

1- اسحق رابين (١٩٢٢-١٩٩٥): رجل سياسي وجنرال عسكري سابق في الجيش الإسرائيلي وخامس رئيس وزراء إسرائيلي في فترتين. الفترة الأولى من ١٩٧٤ إلى ١٩٧٧ وفي الفترة الثانية من ١٩٩٢ إلى ١٩٩٥ حينما اغتاله متطرف يهودي، فيصبح رابين أول رئيس وزراء إسرائيلي يموت اغتيالاً، ويعد من أشهر رجالات البالماخ المتفرعة من الهاجاناه العسكرية.

ولد رابين في مدينة القدس إبان الانتداب البريطاني لفلسطين ودرس في المدارس العسكرية الإسرائيلية حتى وصل إلى رتبة رئيس أركان في الجيش الإسرائيلي. وبعد أن تقاعد رابين من الحياة العسكرية، انخرط رابين في السلك الدبلوماسي كسفير لإسرائيل لدى الولايات المتحدة الأمريكية ابتداءً من عام ١٩٨٣. أمّا بالنسبة لحياته السياسية الداخلية، فقد حصل على مقعد في الكنيست الإسرائيلي عام ١٩٧٣ مما أهّله لمنصب وزير العمل.

في عام ١٩٧٤، تمّ انتخاب رابين كرئيس لحزب العمل وخلف جولدا مائير في رئاسة الوزراء. واشتهر رابين في الفترة الأولى لرئاسة الوزراء بعملية "مطار عنتيبة"، فقد أعطى رابين أوامره للجيش الإسرائيلي لإنقاذ ركاب الطائرة الإسرائيلية المخطوفة بعد إقلاعها من إسرائيل. وخسر إسحاق رابين رئاسة الوزراء فيما بعد لمناحيم بيغن إلا انه ظل رئيساً لحزب العمل المعارض.

في عام ١٩٩٢، تمكّن رابين من الفوز بمنصب رئيس الوزراء للمرة الثانية ولعب دوراً أساسياً في معاهدة "أوسلو" للسلام التي أنجبت السلطة الفلسطينية وأعطتها السيطرة الجزئية على كل من قطاع غزة والضفّة الغربية. وفي الفترة الثانية لرئاسة رابين للوزراء، توصلت إسرائيل لاتفاقية سلام مع الأردن مع اتّساع كبير في بقعة المستوطنات الإسرائيلية في كل من الضفّة الغربية وقطاع غزّة. ولدوره الريادي في اتفاقية أوسلو للسلام، فقد تمّ منح رابين جائزة نوبل للسلام عام ١٩٩٤ مع كل من ياسر عرفات رئيس السلطة الفلسطينية، وشيمون بيريز وزير خارجيته. راجع: ١- האנציקלופדיה העברית، כללית יהודית וארץ ישראלית، חברה להוצאות האנציקלופדיות בע"מ ירושלים תשל"ח، עמ' ٤٤٩-٤٥١ ٢- www.ynetnews.com

لقد رأى حاخامات اليهود في خطة رابين ضمن إطار اتفاقية " أوسلو " ، تخلياً عن " أرض إسرائيل " قد أقاموا صلوات طلب الهلاك له المعروفة بمصطلح " פולסא דנורא ـ بولسا دنورا " أي لعنة " الضرب بسياط من النار " وهو مصطلح ديني ، في الشريعة اليهودية ، يعني اللعنة والموت لمن لعن ، حيث ورد مصطلح " بولسا دنورا " في كتاب " الزوهار " اليهودي في عدة فقرات كعقاب للخاطئين .

وأصدروا كذلك فتاوى دينية متنوعة تحل دمه وتهدره وتجعله حلالاً لأي يهودي يستطيع القضاء على حياته ، والذي يشمل فتوى " דין רודף ـ دين روديف " أي حكم " القائم بمطاردة يهودي وتعريض حياته للخطر " ، و فتوى " " דין מוסר ـ دين موسير " حيث إن المصطلح يعني " المفرِّط " أي الذي يسلم شخصا ما أو ممتلكات الغير للجوييم ـ (غير اليهود) ، أو من " يفرط في " أرض إسرائيل " (حديثا) ، وهي الفتوى التي تسمح لأي يهودي ، يلاحظ أن يهودياً عادياً يطارد يهودياً آخر بهدف قتله أو تعريض حياته للخطر ، بقتل اليهودي العادي إنقاذاً لحياة اليهودي المسالم محل المطاردة . تلك الفتوى التي استخلصها الفقهاء المتطرفون من أحكام الشريعة اليهودية ، وطبقوها على حالة " رابين " باعتباره يهودياً معادياً يعرِّض حياة اليهود المسالمين للخطر . وهو ما أعطى خلية من الشباب اليهودي الديني السند الديني اللازم لقتل " رابين " .

لقد كشف اغتيال رابين عن عمق أزمة الهويةالدينية والسياسية في إسرائيل ، وأماط اللثام عن استفحال الخطر الأصولي فيها ، ومؤشرات التصادم الحاد بين الاتجاهين العلماني واليميني المتطرف .

يتضح بعد اغتيال رابين أن الحادثة المذكورة تحي إلى أكثر من مجرد هزة سياسية عابرة ، بل تكشف عن عمق التغيرات الجارية في المجتمع الإسرائيلي الذي بدأ يفقد وحدته الثقافية والأيديولوجية ، ويمضي إلى القول : " كانت الصهيونية حتى الأعوام الأخيرة مصنوعة من قماش واحد ، وكانت الفوارق بين التيار الديني والتيار العلماني ، بين اليمين واليسار ، بين الاشتراكيين والآخرين برمتهم ، فوارق في الدرجة واللون لا في الجواهر ، وكانوا جميعاً شركاء في النظرة الأساسية للصهيونية "[1] .

وفي أعقاب عملية اغتيال رابين تناقلت الصحف الإسرائيلية أخبارا مفادها أن ثلاثة من الحاخامات المعروفين طالبوا بإصدار فتوى بحكم الموت على رابين بسبب التسوية ، وذلك

1ـ زئيف ، ستزنهلك الثورة الثانية ـ صحيفة " هآرتس " ١٧/ ١١/ ١٩٩٥م .

من خلال إخضاعه لما يسمى في المصطلح الديني اليهودي "دين موسير" أي حكم "الخائن" الذي يسلم معلومات أو ممتلكات تخص اليهودي إلى شعب أجنبي. وقد حصل هذا إلى جانب فتوى بعض الحاخامات اليهود يتقدمهم الحاخام الأكبر شابيرا بعدم جواز إخلاء القواعد العسكرية في الضفة والقطاع عام ١٩٩٥. وطالبت الفتوى الجنود بعدم إطاعة الأوامر العسكرية الخاصة بالانسحاب تنفيذا لاتفاقات "أوسلو" لأن الانسحاب المقترح يعرض حياة السكان اليهود للخطر بل ويهدد وجود دولة إسرائيل وينذر بوقوع فتنة بين الجيش والشعب. وذهب بعض الحاخامات إلى أبعد من ذلك عندما رأوا أن الحكومة نفسها تفتقد إلى الشرعية وبالتالي فإن أوامر الجيش غير شرعية، وارتفعت أصوات بعض الحاخامات لتنادي بالانفصال عن العلمانيين لأنهم يرفضون التراث والتقاليد اليهودية ويظهرون العداوة للمستوطنين[١].

وبلا شك أن قاتل رابين يجال عامير[٢] هو نتاج هذه التركيبة، باعتباره تربى في أحضان المؤسسة الحاخامية الأصولية، وارتبط بالتيار القومي العنصري الرافض لتقديم أي تنازل للجانب العربي، في مفاوضات التسوية، ولم يفعل سوى تنفيذ حكم صادر عن المؤسسة الدينية اليهودية، والتيارات اليمينية المتشددة المرتبطة بها.

وقد صرح أمام المحكمة في تبرير قتله لرابين قائلاً: "يتوجب قتل من يفرط في شعبه وبلده، لإعطائه للأجانب، لذا فمن الواجب أن يموت رابين وقد قمت بهذا العمل نيابة عن شعب إسرائيل برمته"[٣].

ووفق للمنظور السابق فقد وقع اختيار البحث على بعض المصطلحات الدينية التي لعبت دورا هاما في تحريك عملية اغتيال رابين وهي، "دين روديف"، أو "دين موسير"، و"بولسا دنورا"؛ لتتبع أصولها على ضوء مصادر الشريعة اليهودية؛ للوقوف على المعنى المحدد الذي تشير إليه من الناحية الدينية، وكيف عمل الحاخامات اليهود في

1- حسن، جعفر : المجموعات اليهودية الحريدية وعلاقاتها بإسرائيل، جريدة الحياة - لندن - ٣ / ٩ / ٩٣

2- يجال عامير : " ولد عام ١٩٧٠ في "هرتسليا" ينتمي إلى أسرة دينية قومية، تلقي جزءا من تعليمه الديني في مدارس حريدية عصرية، خدم في كتيبة " جولاني "، درس الحقوق في جامعة بر أيلان وانضم هناك إلى تنظيم المظاهرات ضد " اتفاقية أوسلو "، وعقب اغتياله رئيس الوزراء الإسرائيلي أسحق رابين حكم عليه بالسجن مدي الحياة، hebrewencyclopedia.com

3- الشوباشي. شريف : عرض وتقديم كتاب « رابين، اغتيال سياسي - الدين والقومية والعنف في إسرائيل من تأليف لكتاب الإسرائيلي إمنون كابليوك، صحيفة « الأهرام »، ٢١/ ٨/ ١٩٩٦، ص ٧

العصر الحديث على تفريغها من المحتوي الديني و توظيفها سياسيا لتلاءم الوضع السياسي الذي يعيشون فيه .

وتنقسم الدراسة إلى المحاور التالية:

المحور الأول: يرصد هذا المحور مصطلح " דין רודף [1] - دين روديف " "حكم من يسعى لتعريض حياة إنسان للخطر " في مصادر الشريعة اليهودية وفقا لتفسيرات التنائيم [2] والأمورائيم [3]؛ و كتابات موسى بن ميمون "رمبم" . [4]

1- "רודף" : في العبرية صيغة اسم فاعل من الفعل العبري "רדף" بمعنى طارد، لاحق، تعقب • ويجمع " רודפים – رودفيم" وقد ورد الفعل العبري " רדף אחרי " بمعنى سعي وراء في عدة مواضع في العهد القديم (يشوع ٨/١٦ – صموئيل ثان ٢٠ / ١٠ - التكوين ٣٥/ ٥ – قضاة ٤/ ١٦) راجع : שושן . אבן: קונקרדנציה חדשה לתורה נביאים וכתובים ، הוצאת קרית ספר בע"מ ירושלים עמ' ١٠٦٢ – ١٠٦٣ .

2- التنائيم : «معلمو المشناه» هي المقابل العربي لكلمة «تنائيم»، و«تنا» كلمة آرامية تعني «يكرر» ومنها «تنائيم». وتُستخدَم الكلمة للإشارة إلى علماء اليهود الذين جاءوا بعد الكتبة (سوفريم) وعاشوا في القرنين الأول والثاني الميلاديين. يبدأ عصرهم بمدرستي هليل وشماي (القرن الأول) وينتهي عند الحاخام يهودا الملقب بالبطريرك أو الناسي. ويحمل معظم معلمي المشناه لقب «رابي» بمعنى «سيدي»، ثم صار لقبهم فيما بعد «راب» أو «رابّانان»، أي «سيدنا». وقد قام معلمو المشناه بتفسير العهد القديم وشرحه، وبتجميع وتطوير التقاليد الشفوية الخاصة بالشريعة. وقد أخذ عملهم شكله النهائي في بداية القرن الثالث الميلادي على يد يهودا الناسي الذي جمع القوانين الفقهية وصنفها في المشناه. ويعتقد بعض العلماء أن المشناه دوِّنت في تلك الفترة (ويعتقد الآخرون أنها دوِّنت بعد ثلاثة أو أربعة قرون). وقد تبعهم في عملية تفسير التوراة وجمعها الشراح (أمورائيم).

3- الأمورائيم : «الشُرّاح» هي المقابل العربي لكلمة «أمورائيم» وهي صيغة جمع عبرية لكلمة «أمورائي» آرامية الأصل التي تعني «متكلِّم» أو «شارح» أو «مفسر». والأمورائيم، أي «الشراح»، هم علماء الحلقات الفقهية التلمودية في فلسطين (طبرية وقيصرية وصفورية) وفي بابل (سورا وبومبديثا) في الفترة بين القرنين الثالث والسادس الميلاديين، لكن مكانة علماء فلسطين كانت قد هبطت بعد القرن الرابع. والشراح هم خلفاء معلمي المشناه (تنائيم) الذين كتبوا المشناه، ولا توجد اختلافات حقيقية بين الفريقين. بل تعاون الفريقان في كتابة تفسيرات عديدة للمشناه، وفي التعليق على حواشيها المعتمدة. وتطور الأمر بحيث صارت شروحهم في منزلة المتن نفسه، وقد تم تسجيل أقوالهم في ما يعرف بالجماراه. وقد كتب الشراح شروحهم بلهجات آرامية عديدة، بداخلها بضعة نصوص عبرية•

4- موسى بن ميمون (١١٣٥-١٢٠٤): وُلد في قرطبة لأسرة من القضاة والعلماء اليهود. وعُرف أيضاً باسم «رمبم» وهي الحروف الأولى من اسمه ولقبه حيث تجيء الراء اختصاراً لكلمة «رابي» أي «حاخام». من أهم كتبه كتاب "السراج "وهو تفسير دقيق للمشناه. ومن كتبه الأخرى كتاب "مشنيه توراة" أي «تثنية التوراة» وهو الكتاب الوحيد الذي كتبه بالعبرية حتى يستطيع كل قضاة اليهود=

حيث أضفى المتدينون على المصطلح السابق في العصر الحديث معنى يرتبط بالأرض، وبمن يخاطر بأرواح اليهود، والتفريط في حقوقهم.

ويشير هذا المحور أيضا إلى محاولة تأصيل المصطلح في أسفار العهد القديم على ضوء القصص التي أشارت إلى حكم "روديف" (أي من يسعى لتعريض حياة إنسان للخطر) (قصة النبي يونان) بما تحمله من دلالة، حيث تشير القصة إلي "إنقاذ النفس"؛ حيث ألقى البحارة بالأمتعة إلى البحر ليخفوا حمل السفينة كي لا تغرق بهم، وبعد ذلك القوا بيونان في البحر إنقاذا لأنفسهم من الغرق.

و تشير قصة(النبي داود والملك شاؤل) بشكل واضح إلى حكم "روديف"، حيث كان يسعى شاؤل وراء داود لقتله.

و يضم العهد القديم كذلك فقرات تشير إلى حكم "روديف" في حالات أخري فيما يتعلق باللص المتسلل سرا إلى بيت ليسرقه.

ومن الملاحظ أن حكم اللص هو حكم "روديف" الوارد بشكل مباشر في التوراة. وان الجمارا قد شرعت حكم "روديف" من الفقرات الواردة في العهد القديم وتتضمن حالة اللص المتسلل سرا لسرقة بيت ما باعتباره "روديف" يسعى لتعريض حياة إنسان للهلاك والخطر.

وإذا حاولنا تتبع أصل هذا المصطلح الديني "דין רודף - دين روديف" نلاحظ أنه، قد ورد في المشنا في السنهدرين الأحكام التي يجوز فيها القتل:

"وهؤلاء ينقذون أنفسهم (يجوز قتلهم) من يسعى لقتل إنسان، من يسعى لمضاجعة ذكر، من يسعى لاغتصاب فتاة مخطوبة. ولكن من يسعى لمضاجعة بهيمة أو لانتهاك إحدى حرمات السبت، أو يسعى لعبادة آلهة أخرى لا ينقذون مقابل أنفسهم (لا يجوز قتلهم)".[1]

=قرآته والاستفادة بما جاء فيه ولا يضطروا إلى العودة للتلمود. أهم كتب ابن ميمون على الإطلاق فهو كتاب "دلالة الحائرين" الذي كتبه بالعربية ثم تُرجم إلى العبرية، وهو مقسَّم إلى ثلاثة فصول. وضع ابن ميمون ما يُعرَف بالأصول الثلاثة عشر (بالعبرية: شلوشاه عسار عيقاريم) لليهودية، وهي أهم محاولة لتحديد عقائد الدين اليهودي، التي وردت في مقدمة ابن ميمون لكتاب السنهدرين في كتاب السراج.

1- "ואלו הן שמצילין אותן בנפשן הרודף אחר חבירו להרגו ואחר הזכר ואחר הנערה המאורסה אבל הרודף אחר בהמה והמחלל את השבת ועובד <עבודת כוכבים> {עבודה זרה} אין מצילין אותן בנפשן" משנה، סדר נזיקין، מסכת סנהדרין פרק ח'، הלכה ז'.

ويتتبع هـذا المحور المقـصود بمعنى " روديف " وحكمه على ضوء مصادر الشريعة اليهودية التي تناولت حكم " روديف" .

ويتـناول هـذا المحـور أيـضا بعـض الأحكـام الـتي اسـتحدثتها " توسفتا "[1] بحكم " روديف " والتي لم ترد في المشنا .

ثـم يتتبع معنى المصطلح في كتابات "رمبم " ؛ ولقد أقر "رمبم" حكم " روديف" بقوله : " وكل من يستطيع الإنقاذ ولا ينقذ فإنه بذلك يعتبر متعد على وصية لا تسع لسفك دم قريبك "[2]

المحـور الثانـي: يتـناول توظـيف مـصطلح " ديـن روديـف " في الواقع السياسي في إسـرائيل في العـصر الحديث : حكم أسحق رابين " حكم من يسعى لتعريض حياة إنسان للخطـر " "דין רודף" ، أو حكـم " الموسـير " " مـن يفرط ويسلم يهوديا لحكام جوييم (غـير يهـود) وفقـا لما ورد لدي رمبم : "يجوز قتل الموسير في أي مكان حتى في هذا العصر الـذي لا يـوجد فـيه تشريع " حماية النفس " ، ويجوز قتله قبل أن يسلم، فإذا به يسلم رجل للـسلطة أو ممـتلكاته وحتـى إن كـان مقـدار مـا سـلمه من ممتلكات ضئيلاً فإنه يجوز قتله ، ويحذرونـه ويقولـون له لا تسلم، فإذا تجرأ وقال بل سأسلم يجب قتله وكلما بكر بقتله كان أفضل "[3]

المحـور الـثالث: يتـناول هـذا المحـور مـصطلح " פולסא דנורא – بولـسا دنـورا " " الضرب بسياط من النار " كما ورد في مصادر الشريعة اليهودية . حيث إن موافقة الحاخام لشخص ما على إقامة هذا الطقس الديني تعني إهدار دمه .

ويركـز هـذا المحور أيضا على توظيف المصطلح " بولسا دنورا " في العصر الحديث في

1ـ תוספתא : «التذييل» هـي المقابـل العربـي لكلمـة «توسفتا» الآرامية وتعني «التذييل» أو «الزيادة» أو «الإضـافة». والتوسـفتا عمـل تـشريعي ملحق بالمشناه مكمل لها. وقد ورد في التلمود ذكر لأكثر من تذيـيل، ولكن لم يبق من ذلك سوى واحد. والتذييل الذي بين أيدينا يتكون من ستة أقسام (سداريم) تحمـل عـناوين أقسام المشناه نفسها. وتختلف الآراء بشأن التوسفتا، فيذهب أحد علماء التلمود إلى أن التذييل هو في الواقع المشناه الفلسطينية، ويذهب آخر إلى أن واضعي التلمود البابلي لم يكونوا يعرفون هذا التذييل بتاتاً.

2ـ רמב"ם، הלכות רוצח ושמירת הנפש، פרק א، הלכות טו-טז . "כל היכול להציל ולא הציל עובר על לא תעמוד על דם רעך" (פרק קמא)، وفقا لما ورد في سفر اللاويين 19ـ16

3ـ רמב"ם הלכות חובל ומזיק פרק ח הלכה י

الواقع السياسي في إسرائيل • حيث تم توظيفه في العصر الحديث وأفرغ من معناه الديني السابق ليشير إلى معنى سياسي وهو: أن اليهود المتدينين يستخدمونه لإقامة الطقس الخاص بالمفهوم ضد رجال الدولة الذين لا يروقونهم ولا يرضون عما يفعلونه من الناحية السياسية.

وفي النهاية تجدر الإشارة إلى إننا قد آثرنا استخدام المصطلح العبري "روديف" وجمعه "رودفيم" عبر صفحات هذه الدراسة باعتباره مصطلحًا محددًا ومتعارفًا عليه في مصادر الشريعة اليهودية.

المحور الأول: مصطلح "דין רודף- دين روديف" "حكم من يسعى لتعريض حياة إنسان للخطر" في الشريعة اليهودية

ما هو المقصود بحكم "دين روديف"؟

سنحاول على ضوء هذا المفهوم التعرف على: أصل هذا المصطلح الديني، وسبب هذا التشريع اليهودي؟ وما هي الحالات التي كان يطبق فيها هذا التشريع اليهودي على ضوء مصادر الشريعة اليهودية؟

من المتعارف عليه أن مصطلح "דין "רודף"- دين روديف" "حكم من يسعى لتعريض حياة إنسان للخطر" في الشريعة اليهودية يسمح لليهودي بالدفاع عن نفسه ضد الذين يطاردونه من أجل قتله، في حالة إذا لم تكن لديه إمكانية أخرى للدفاع عن نفسه أمام من يطارده • ووفقا لما ورد في أحكام القاتل والحفاظ على النفس لدى "رمبم": (كل إسرائيل يجب أن تنقذ المطارد من مطارده، حتى وان كان ذلك مقابل نفس المطارد)[١]

"وينص هذا الحكم على أن من يتآمر على أصول الدين اليهودي ويكره الدين؛ فإنه في هذه الحالة يكون كارها لذات وجود شعب إسرائيل ويكون عدوا لكافة اليهود، ويعتبر في هذه الحالة الحكم عليه باعتباره متآمرًا لأنه يجور على مصلحة جموع اليهود ويستحق الموت"[٢]

وقبل الخوض في مصادر الشريعة اليهودية لتتبع أصل هذا المصطلح الديني؛ نتساءل

1- "כל ישראל מצווין להציל הנרדף מיד הרודף، ואף בנפשו של רודף" (רמב"ם הל' רוצח פ"א ,ה"ו)

2- الشامي • رشاد (د): موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات ٢٠٠٢، ص ٩٥ •

ألم يـرد هذا التشريع الديني "دين روديف" في أسفار العهد القديم ؟ وهل ورد كمصطلح ديني متعارف عليه ؟أم ورد بمعناه بما يشير إليه من دلالات تعني "إنقاذ النفس" وحمايتها ؟

وللإجابـة عن التساؤلات السابقة نلحظ أن القصة الواردة في سفر "يونان" تشير إلى معنـى "ديـن روديـف" ؛ علـى رغـم مـن عدم ورود المصطلح الديني "روديف" بمعناه اللغـوي، إلا أن القـصة بمـا تحمله من دلالات تشير إلى معنى المصطلح الديني بما يحمله من دلالات تعـني "إنقـاذ الـنفس" وحمايتها من الهلاك • حيث تخبرنا القصة بأن البحارة ألقوا بالأمتعة إلى البحر ليخفوا حمل السفينة من أجل رد الخطر كي لا تغرق بهم :

" فأرسـل الرب ريحا شديدة إلى البحر فحدث نوة عظيم حتى كادت السفينة تنكسر • فخاف الملاحون . . . . وطرحوا الأمتعة التي في السفينة إلى البحر ليخففوا عنهم "[(١)]

ومـن ثـمَّ لم يهـدأ البحر، فقرروا إلقاء يونان إلى البحر لأنه سبب ما هم فيه فألقوه في البحـر لينقذوا أنفسهم فهدأ البحر : " فصرخوا إلى الرب وقالوا آه يا رب لا نهلك من أجل نفـس هـذا الـرجل ولا تجعـل علينا دم بريئا لأنك يا رب فعلت ما شئت • ثم أخذوا يونان وطرحوه في البحر فوقف البحر عن هيجانه "[(٢)]

من الملاحظ على ضوء الفقرات السابقة من سفر يونان أن البحارة حاولوا إنقاذ أنفسهم في مقابـل نفـس أخـرى وهـي إلقـاء يـونان في البحر ؛ الذي يعتبر بمثابة " روديف " (أي يـسعى لهـلاك إنـسان)، وإن مـا فعلـه البحارة مع يونان يتشابه إلى حد كبير مع ما ورد في بعـض المـصادر الـيهودية المتأخـرة مـثل كـتابات "رمبم" : " وإذا أمكن الإنقاذ بعضو من أعـضاء الـروديف . . — يفعلون ذلك • وإذا لم يستطيعوا فعل هذا، ولم يستطيعوا الإنقاذ إلا بقتل روديف فليفعلوا ذلك — وليقتلوه "[(٣)]

وإذا كانـت قـصة " يـونان " بمـا تحملـه مـن دلالات تشير بشكل غير مباشر إلى حكم

1ـ " וַיהוָה, הֵטִיל רוּחַ גְּדוֹלָה אֶל־הַיָּם, וַיְהִי סַעַר־גָּדוֹל, בַּיָּם؛ וְהָאֳנִיָּה, חִשְּׁבָה לְהִשָּׁבֵר. וַיִּירְאוּ הַמַּלָּחִים, וַיִּזְעֲקוּ אִישׁ אֶל־אֱלֹהָיו، וַיָּטִלוּ אֶת־הַכֵּלִים אֲשֶׁר בָּאֳנִיָּה אֶל־הַיָּם، לְהָקֵל מֵעֲלֵיהֶם " (יונה، פרק א'/ ٥:٤).

2ـ " וַיִּקְרְאוּ אֶל־יְהוָה וַיֹּאמְרוּ، אָנָּה יְהוָה אַל־נָא נֹאבְדָה בְּנֶפֶשׁ הָאִישׁ הַזֶּה، וְאַל־תִּתֵּן עָלֵינוּ، דָּם נָקִיא: כִּי־אַתָּה יְהוָה، כַּאֲשֶׁר חָפַצְתָּ עָשִׂיתָ וַיִּשְׂאוּ، אֶת־יוֹנָה، וַיְטִלֻהוּ، אֶל־הַיָּם؛ וַיַּעֲמֹד הַיָּם، מִזַּעְפּוֹ. ((יונה، פרק א'/ ١٤:١٦).

3ـ " ואם יכולים להצילו באבר מאברי הרודף. . ـ עושין. ואם אינן יכולין לכוון، ולא להצילו אלא אם כן הרגוהו לרודף ـ הרי אלו הורגין אותו " (הלכות רוצח ושמירת הנפש، פרק א').

"روديف"، قتل من يسعى لتعريض حياة إنسان للخطر. فإن قصة النبي داود مع الملك شاؤل الواردة في العهد القديم[1] تشير بشكل مباشر إلى مصطلح "רודף - روديف" وهو شاؤل الذي كان يطارد داود.

"הנרדף - المطارد" لكي يقتله:

"فأخذ شاؤل ثلاثة آلاف رجل منتخبين من جميع إسرائيل و ذهب يطلب داود و رجاله على صخور الوعول.

و جاء إلى صير الغنم التي في الطريق و كان هناك كهف فدخل شاؤل لقضاء حاجته و داود و رجاله كانوا جالسين في مغابن الكهف.

فقال رجال داود له هو ذا اليوم الذي قال لك عنه الرب هأنذا أدفع عدوك ليدك فتفعل به ما يحسن في عينيك فقام داود و قطع طرف جبة شاؤل سرا.

و كان بعد ذلك أن قلب داود ضربه على قطعة طرف جبة شاؤل • فقال لرجاله حاشا لي من قبل الرب أن اعمل هذا الأمر بسيدي بمسيح الرب فأمد يدي إليه لأنه مسيح الرب هو.

فوبخ داود رجاله بالكلام و لم يدعهم يقومون على شاؤل و أما شاؤل فقام من الكهف و ذهب في طريقه •

ثم قام داود بعد ذلك و خرج من الكهف و نادى وراء شاؤل قائلا يا سيدي الملك، ولما التفت شاؤل إلى ورائه خر داود على وجهه إلى الأرض و سجد "(صموئيل أول ٢٤ ٢-٨)

من الملاحظ أن قصة داود وشاؤل تعكس بوضوح سعي شاؤل لقتل داود؛ أي أنه يجوز قتل شاؤل من أجل إنقاذ داود؛ ومع هذا فإن داود لم يقتل شاؤل الذي كان يسعى لقتله، على رغم من وجود فرصة لقتله وتواجده وحده في المكان إلا أنه لم يقتله وتركه من منطلق أنه كما قال لرجاله: " حاشا لي من قبل الرب أن اعمل هذا الأمر بسيدي بمسيح الرب فأمد يدي إليه لأنه مسيح الرب هو ".

وأن القصة تعكس حكمًا مخالفًا لما تقره وتؤكده مصادر الشريعة اليهودية التي تؤكد على إنقاذ "المطارد" من يد من يسعى لقتله حتى وان كان ذلك مقابل نفس "روديف" أي قتله • وبالرغم من أن مصادر الشريعة اليهودية كما سيتضح فيما بعد تؤكد حكم

1- " (שמ"א כד).

" روديف " حتى قبل التنفيذ؛ أي تفكير " روديف " وسعيه لتعريض حياة إنسان للخطر يكفي لتطبيق الحكم عليه وفقا لمقولة " من جاء لقتلك بكر واقتله " .

وقد فسر يعقوب جولدشتاين سبب عدم قتل داود لشاؤل على ضوء الفقرة " بأن داود لم يقتل شاؤل لأنه مسيح الرب أي أنه غير مسموح بقتله " [1]

ولم يكن السبب السابق هو السبب الحقيقي من وجهة نظر جولدشتاين لعدم قتل شاؤل وإنما هناك أسباب أخرى وفقا لمنظوره وهي :

يجوز قتل شاؤل لأنه ينطبق عليه حكم " روديف " : إن من حق الملك أو الحاكم قتل الذين يعصون أوامره وفقا لما ورد في سفر يشوع : " كل إنسان يعصي قولك ولا يسمع كلامك في كل ما تأمره به يقتل ؛ إنما كن متشددا وتشجع ؛ " [٢]

وانه لا يمكن اعتبار الملك بحكم منصبه " روديف " – وإذا اعتبر " روديفا " فإنه يمكن القول أيضا أن نعتبر ممثلي المحكمة الذين ينفذون حكم المحكمة " رودفيم " وأي إنسان محكوم عليه بالموت يجوز له قتل هؤلاء القائمين لتنفيذ الحكم عليه! ؛

٢ـ لا يمكن لإنسان عاقل مثل داود أن يخاطر بحياته وحياة رجاله ؛ [٣]

بالإضافة إلى القصتين السابقتين اللتين ترتبطان بحكم " روديف " ، فإن العهد القديم يضم فقرات تشير إلى حكم " روديف " في حالات أخرى فيما يتعلق باللص المتسلل سرا إلى بيت ليسرقه : " إن وجد السارق وهو ينقب فضرب ومات فليس له دم ؛ ولكن إن أشرقت عليه الشمس فله دم " [٤]

ومن الملاحظ أن حكم اللص هو حكم " روديف " الوارد بشكل مباشر في التوراة ؛ وان الجمارا قد شرعت حكم " روديف " من الفقرات الواردة في العهد القديم وتتضمن حالة اللص المتسلل سرا لسرقة بيت ما باعتباره " روديف " يسعى لتعريض حياة إنسان للهلاك والخطر .

فقد ورد في السنهدرين : " المتسلل سراً لبيت ليسرقه حكم عليه بالموت باعتبار نهايته ؛

---

1 _www.tora.us.fm/tnk

2ـ (ע' יהושע א / ١٨).

www.tora.us.fm/tnk_3

4ـ "אִם- בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב, וְהֻכָּה וָמֵת- אֵין לוֹ דָּמִים". אִם-זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו, דָּמִים לוֹ"
(שמות פרק כב, פס 1_2)

فإذا كسر اللص الأواني، إذا كان له دم – يجب (أن يسدد مقابل ما سرقه)، وإذا كان ليس له دم فهو معفي (أي لا يسدد مقابل ما كسره) .[1]

وقد فسرت المشنا الفقرة السابقة على النحو التالي " إن المتسلل سراً عن طريق حفرة حفرها تحت جدار البيت (حيث ورد في التوراة إن من يقتله لا يعاقب) فإنه يجب قتله – على رغم من انه لم يقتل، ولكن إذا جاء صاحب البيت للدفاع عن ممتلكاته ففي هذه الحالة سوف يقتله اللص؛ لذلك يجب قتله (وفقا لتفسير راشي). وفي هذه الحالة فهو يعتبر " روديف "، يسعى لقتل إنسان، ووفقا لهذا يجوز قتله.

اللص المتسلل سرا لسرقة البيت وكسر الأواني الموجودة في البيت: أي أن اللص احدث جلبة لدى السرقة واكتشفه صاحب البيت ففي هذه الحالة لا يجب قتله ومن يقتله يقتل، وفي هذه الحالة عليه أن يدفع مقابل ما كسره لصاحب البيت . ولكن إذا لم يحدث اللص جلبه ففي هذه الحالة يجوز قتله ومن يقتله لا يحاكم، وفي هذه الحالة لا يدفع اللص مقابل ما كسره من أواني (إذا كان حيًا) [2].

وقد فسرت الجمارا الفقرة السابقة على النحو التالي: قال ربا " ما هو سبب الحكم على السارق بأن قاتله لا يستحق الموت، ويجوز قتل السارق ؟

قد فسر ربا: إن الرأي السائد هو أن أي إنسان لا يستطيع السيطرة على نفسه إذا رأى إنسانا ما يسلبه ممتلكاته ، ولذلك يقول اللص لنفسه " إذا ذهبت للسرقة واكتشفني صاحب البيت، سيهاجمني ولن يتركني – إذن اقتل صاحب البيت " ونظراً لأن اللص ينوي قتل صاحب البيت ففي هذه الحالة ووفقا لما ورد في التوراة " من جاء لقتلك بكر واقتله " وفي هذا المقام فإنه يجوز استخدام كلّ وسيلة متوفرة من أجل ردّ الخطر ودفع العدو ولو أدّت إلى إيقاع الضرر البالغ بالمعتدي أو قتله.

ومما سبق نستنتج أن المشنا شرعت حكم قتل اللص، على ضوء الفقرات الواردة في العهد القديم.

ووفقا لتشريعات المشنا فإن اللص له حكمان: حكم لا يستحق القتل (له دم)، في حالة إذا ما أحدث جلبة واكتشفه صاحب البيت وقتله ، في هذه الحالة فإن (صاحب

1- " הבא במחתרת נידון על שם סופו. היה בא במחתרת ושבר את החבית، אם יש לו דמים- חייב، אם אין לו דמים פטור. " (תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף עב עמוד א)

2- ששה סדרי משנה ، סדר נזיקין ، מסכת סנהדרין ח/ ו

البيت) يستحق الموت. وحكم آخر يجيز لصاحب البيت قتل اللص (أي ليس له دم) وفي هذه الحالة لا يعاقب صاحب البيت من منظور الجمارا ووفقا لفقرة " من جاء لقتلك بكر واقتله "

من هو " الروديف " (الذي يسعى لقتل أو هلاك إنسان)؟

لقد ورد أصل هذا المصطلح الديني " דין רודף - دين روديف " في المشنا في السنهدرين الأحكام التي يجوز فيها القتل:

" وهؤلاء ينقذون أنفسهم(يجوز قتلهم) من يسعى لقتل صاحبه، من يسعى لمضاجعة ذكر، من يسعى لاغتصاب فتاة مخطوبة . ولكن من يسعى لمضاجعة بهيمة أو لانتهاك إحدى حرمات السبت، أو يسعى لعبادة آلهة أخرى لا ينقذون مقابل أنفسهم (لا يجوز قتلهم) ".(1)

وقد فسرت المشنا الفقرة السابقة على النحو التالي: وهؤلاء هم الذين ينقذونهم من ارتكاب إثم عن طريق قتلهم (ينقذون روديف – وفقا لراشي)، أو وهؤلاء ينقذون المطاردين عن طريق قتلهم (أي إنقاذ المطاردين).

وعلى ضوء الفقرة السابقة الواردة في المشنا فإن المقصود هو إنقاذ " روديف רודף " وليس "المطارد – נרדף " . لان نهاية الفقرة تتحدث عن الذي يسعى لعبادة أخرى والذي ينتهك حرمه السبت، و هذه الحالات لا يوجد مطارد يجب إنقاذه؛ بل تتحدث فقط عن " روديف " يمكن إنقاذه من ارتكاب إثم.

وفي تفسير آخر لنفس الفقرة ورد في " توسفتا " : " الذي يسعى وراء إنسان لقتله – ينقذونه مقابل نفسه . كيف ينقذونه مقابل نفسه ؟ بأن يقطع عضواً من أعضاء جسده – وإذا لم يستطع فاسبق واقتله . (2)

الذي يسعى وراء ذكر لمضاجعته –في البيت أو الحقل ينقذونه مقابل نفسه، ووراء فتاة مخطوبة – في البيت أو الحقل ينقذونها مقابل نفسه، وراء فتاة وإتيان المحارم الواردة في التوراة – ينقذون مقابل نفسه.

ولكن الأرملة التي يسعى وراءها الكاهن الأكبر ليغتصبها، وكذلك المطلقة

1- " ואלו הן שמצילין אותן בנפשן הרודף אחר חבירו להרגו ואחר הזכר ואחר הנערה המאורסה אבל הרודף אחר בהמה והמחלל את השבת ועובד <עבודת כוכבים> {עבודה זרה} אין מצילין אותן בנפשן " משנה، סדר נזיקין، מסכת סנהדרין פרק ח'، הלכה ז'.

2- תוספתא، סדר נזיקין، מסכת סנהדרין، פרק יא، ה

و "الحاليتساه " " חליצה-حاليتساه" (المرأة التي يموت زوجها وليس لها أولاد ويرفض أخو زوجها الزواج منها ويمكن في هذه الحالة أن تتزوج من أي رجل آخر) – التي يسعى كاهن من طبقة الكهنة ليغتصبها • والفتاة المخطوبة التي اغتصبت لا ينقذن مقابل نفس "روديف" • – لا ينقذن مقابل نفسه، لأنها قد اغتصبت ولا ينقذونها مقابل نفسه، وإذا حاول أحد تخليصهن لا ينقذن مقابل نفسه.

وقد قال ربي يهودا: إذا قالت المرأة اتركوه لا تنقذ مقابل نفسه، لأنهم إذا تركوه لن يقتلها • (1)

على ضوء الفقرة السابقة توضح "توسفتا" ؛ الحالات التي يمكن فيها الإنقاذ مقابل نفس "روديف" ؛ الذي يسعى وراء إنسان لقتله، ينقذ المطارد مقابل نفس "روديف".

أولا: يقطع عضو من أعضاء جسده – إذا لم يستطع إمساكه (لقطع عضو من أعضاء جسده)، فيكر بقتله قبل أن يقتل المطارد.

أما الذي يسعى وراء ذكر لمضاجعته في البيت أو الحقل ينقذ مقابل نفس "روديف" (قتله). والذي يسعى وراء فتاة مخطوبة ليغتصبها في البيت أو الحقل تنقذ مقابل نفس "روديف".

ولكن الأرملة التي يسعى وراءها الكاهن الأكبر ليغتصبها، وكذلك المطلقة و "الحاليتساه" التي يسعى كاهن من طبقة الكهنة ليغتصبها • والفتاة المخطوبة التي اغتصبت لا ينقذن مقابل نفس "روديف" (لا يقتل).

وفي حالة إذا كانت هناك وسيلة أخرى لإنقاذ الفتاة، وتخليصها دون قتل من يسعى وراءها لاغتصابها، لا تنقذ مقابل نفس "روديف".

ويقول ربي يهودا: إذا قالت الفتاة للذين يحاولون إنقاذها من "روديف": "اتركوه" انه لم يأت لقتلها وعلى ضوء هذا قال ربي يهودا " لا ينقذن مقابل نفس الروديف ".

1- " הרודף אחר חבירו - מצילין אותו בנפשו. כיצד מצילין אותו בנפשו ? קוטע אחד מאבריו - אם אין יכול לעמוד בו מקדים והורגו. הרודף אחר הזכור - בין בבית ובין בשדה מצילין אותו בנפשו, אחר נערה המאורסה - בין בבית ובין בשדה מצילין אותה בנפשו, אחר נערה מאורסה ואחר כל עריות שבתורה - מצילין אותן בנפשו. אבל אם היתה אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט - אין מצילין אותה בנפשו, ושנעבד בה עבירה אין מצילין אותה בנפשו, ואם יש להן מושיעין אין מצילין אותן בנפשו. ר' יהודה אומר : אם אמרה הניחו לו אין מצילין אותו בנפשו, שאם היו מניחין אתו ובא על עיסקי נפשות. " (תוספתא، סדר נזיקין، מסכת סנהדרין، פרק יא، ה)

ونستنتج مما سبق ان "توسفتا" أضافت بعض التشريعات التي لم ترد في المشنا فيما يتعلق بحكم " روديف " وهي على النحو التالي :

قطع عضو من أعضاء "روديف " وإذ لم يكف هذا لإنقاذه يقتل .

إذا قالت الفتاة المخطوبة اتركوه " روديف " (أي من جاء لاغتصابها) لأنه لن يقتلها ؛ لا تنقذ مقابل نفسه .

أضافت "توسفتا " بعض الحالات التي لا يقتل فيها " روديف" وهي : الكاهن الأكبر الذي يسعى وراء أرملة لاغتصابها، الكاهن من طبقة الكهنة الذي يسعى وراء مطلقة أو "حاليتساه " ، و الذي يسعى وراء فتاة مخطوبة واغتصبها .

وضعت "توسفتا" حدودا لتطبيق تشريع حكم "روديف " ؛ الذي يسعى وراء فتاة مخطوبة لاغتصابها – في حالة وجود وسيلة لإنقاذها وتخليصها لا تنقذ مقابل نفس "روديف"

ووفقا للتشريعات السابقة "للتوسفتا" فإن المقصود بالإنقاذ هنا هو إنقاذ المطارد ـ נרדף .

ونستنتج مما سبق أن التشريعات اليهودية السابقة لحكم " روديف" لا تقف عند حدود الدفاع عن النفس وتوابعها من المال والعرض، بل يتعداه إلى وجوب الدفاع عن أنفس الغير ، فإن عجز "المطارد" عن ردّ الخطر عن نفسه وجب على غيره ردّه عنه سواء كان ذلك الخطر يؤدي إلى هلاكه أو إلى ما دون الهلاك من المخاطر التي يجب حفظ النفس منها .

وبالإضافة إلى النوع السابق من "روديف " الذي يسعى إلى تعريض حياة إنسان للخطر سواء بالسرقة أو القتل أو الاغتصاب أو إتيان المحارم ؛ فقد ورد في التلمود نوع آخر من " روديف " وهو الذي يسعى لتسليم يهودي إلى " الجوييم " (غير اليهود) ؛ وحكمه هو " القتل" وفقا لمقولة " من جاء لقتلك بكر واقتله" .

ووفقا لما ورد في التلمود البابلي : فإن من يسلم إنسانا لحكام أجانب يعتبر "روديف" : " عندما خرج ربي شيلا من المحكمة عارضه أحد الجوييم قائلا له : ألم يفعل الرب

معجزات للكذب على هذا النحو ؟ فرد ربي شيلا [1] : " إنه لاثم ، أليس يطلق على الجوييم حمير؟ هكذا ورد في العهد القديم " فإن لحمهم مثل لحم الحمير " (حزقيال٢٣/ ٢٠) . [2]

ورأى ربي شيلا أن الجوي سيذهب ويقص على الحكام ما قاله له بأن الجوييم حمير (أي إن ربي شيلا قد فهم أن الجوي ينوي تسليمه للحكام، ويحاكمونه ويحكم عليه بالموت) فقال ربي شيلا لنفسه : إنه لروديف، يحاول قتلي، والتوراة تقول : " إذا جاء لقتلك بكر واقتله " فضرب ربي شيلا الجوي(غير اليهودي) وقتله .

أي أن من كان ينوي تسليم يهودي لحاكم أجنبي لقتله وعمل بوصية " اسبق واقتله " ؛ أي أن "الموسير " حكمه حكم " روديف " .

ومن الجدير بالذكر أيضا أن حكم " روديف " في الشريعة اليهودية لا يطبق فقط على الإنسان؛ بل أيضا يطبق على الأشياء التي يمكن أن تعرض حياة الإنسان للخطر ؛ فقد ورد في بعض مصادر الشريعة اليهودية ما يشير إلى هذا :

حيث ورد في كتاب "شولحان عاروخ " : " السفينة التي يمكن أن تنكسر من كثرة الحمولة، وقام أحد ممن عليها وخفف من الحمولة التي عليها وألقى في البحر، للإنقاذ، فإن الحمولة التي عليها مثلها مثل روديف الذي يسعى وراء ركابها لقتلهم(لتعريض حياتهم للخطر) . . . "

فإذا ادخل حمار للسفينة وقفز بداخل السفينة وعرضها للغرق، وجاء أحدهم وألقى بالحمار إلى النهر، للإنقاذ، يعتبر الحمار في هذه الحالة روديف " [3]

توضح الفقرة السابقة إن حكم "روديف "يطبق أيضا على الأشياء؛ فالسفينة التي تتعرض للغرق وإنقاذها من الغرق يتطلب تخفيف الحمولة الزائدة عليها فقام أحد ممن عليها وألقى بجزء من هذه الحمولة في البحر كي لا تغرق السفينة في هذه الحالة ولا يطلب منه تسديد مقابل الحمولة التي ألقى بها في البحر لأن هذه الحمولة كانت بمثابة "روديف" تسعى لتعريض السفينة ومن عليها للغرق . .

ونستنتج من مصادر الشريعة اليهودية السابقة أن "رودفيم" الذين ورد ذكرهم في

1ـ ربي شيلا : ينتمي إلى الجيل الثالث من التنائيم ، ينسب إليه كثير من المعجزات بعد أن أوشي به، وان النبي الياهو جاء لإنقاذه .

2ـ תלמוד בבלי מסכת ברכות דף נח עמוד א

3ـ שולחן ערוך חושן משפט סימן שפ סעיף ד

مصادر التنائيم والأمورائيم هم:

الذي يسعى وراء إنسان لقتله

الذي يسعى وراء فتاة مخطوبة ليغتصبها

الذي يسعى لمضاجعة ذكر

الذي يسعى لكشف عورة (إتيان المحارم)

اللص

" موسير " : الذي يسلم يهودي لحاكم أجنبي

بالإضافة إلى " رودفيم " الذين ورد ذكرهم في المصادر المتأخرة؛ في كتاب "مشنه توراة" لموسى بن ميمون وأيضا في كتاب "شولحان عاروخ " : الحمولة التي يمكن أن تفقد بالتخلص منها من أجل حماية النفس وحفظها، والحيوان الذي يجوز قتله فإنهم يعدون بمثابة "روديف".

من أين عرف حكم " روديف" ؟

كما ذكرنا من قبل أن هناك عدة أنواع من "روديف"، ويمكن رصد كل نوع وفقا للمصادر اليهودية التي ورد فيها:

التلمود البابلي[1] كما ورد في قصة ربي شيلا عندما قابل الجوي وأخبره أن كل الجوييم حمير كما هو وارد في سفر حزقيال، ففكر ربي شيلا في الأمر في أنه لابد أن الجوي سيخبر الحاكم بما قاله ربي شيلا ويحكم عليه بالموت فعليه أن يسبق ويقتله عملا بمقولة " من جاء لقتلك بكر واقتله ".

من الملاحظ أن الفكرة الأساسية في الفقرة السابقة تقوم أساسا على مقولة "من جاء لقتلك بكر واقتله " أي حق المطارد في قتل من يطارده دفاعا عن النفس.

وفقا لما ورد في مدراش تنائيم في تفسير الفقرة الواردة في سفر التثنية[2] "ومدت يدها وأمسكت بعورته. فاقطع يدها ولا تأخذك بها شفقة. "[3]

1ـ תלמוד בבלי מסכת ברכות דף נח עמוד א

2ـ מדרש תנאים לדברים פרק כה פסוק יב

3ـ "וְשָׁלְחָה יָדָהּ, וְהֶחֱזִיקָה בִּמְבֻשָׁיו. וְקַצֹּתָה, אֶת-כַּפָּהּ: לֹא תָחוֹס, עֵינֶךָ".

لقد ورد تفسيران لهذه الفقرة :

التفسير الأول يقول : " فاقطع يدها " ـ وذلك عقابا لها لفعلتها تلك التي تعد خزيًا لها وللرجل .

" ولا تأخذك بهم شفقة " — ووفقا لما ورد في سفر التثنية : " ولا تأخذك بهم شفقة : نفس بنفس . عين بعين . سن بسن . يد بيد . رجل برجل . " (1)

التفسير الثاني وهو : وفقًا لتفسير آخر كما ورد " ومدت يدها وأمسكت بعورته " ، أن المقصود هنا هو الذي يسعى لتعريض حياة إنسان للخطر ، وأن المقصود هنا هو إنقاذ نفسه :

" عورته " ـ أن المقصود هنا هو العورة — عورة الرجل .

ولكن كيف فسرت بأن " عورته " تتعلق بكل ما هو يعرض حياة الإنسان للخطر ؟

ووفقا للفقرة السابقة الواردة في سفر التثنية " فاقطع يدها " أي إن هذا الحكم ينطبق على ما يعرض حياة الإنسان للخطر . أي أنه يجب قطع يدها .

ووفقا لما ورد في التلمود فإنه لا يجب ألا تأخذك بها شفقة وتقطع يدها .

إن التشريع الأساسي في الفقرة السابقة هو تطبيق حكم " روديف " وفقا للفقرة " تقطع يدها ولا تشفق عينك " .

التفسير الوارد في " ספרא ـ سفرا " (2) : " ومن أين تعرف أنك كنت شاهدًا وأنك لن تسكت على ما رأيت ؟

إن التلمود يقول لا تسع لسفك دم قريبك (أي لا تقف مكتوف اليدين وتسرع لنجدته في حالة تعرضه للخطر) .

ومن أين نعرف أنه إذا رأيت إنسانا يغرق في النهر أو لصوصًا تهجم عليه أو حية تزحف نحوه ، إنك يجب أن تنقذه مقابل نفسه ؟

التلمود يقول : " لا تسع لسفك دم قريبك " .

1ـ " וְלֹא תָחוֹס, עֵינֶךָ: נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ, עַיִן בְּעַיִן שֵׁן בְּשֵׁן, יָד בְּיָד, רֶגֶל בְּרָגֶל " (דברים פרק י"ט פסוק 21)

2ـ ספרא : كتاب تفسير للتشريعات الواردة في سفر اللاويين ، ويطلق عليه البابليون اسم " ספרא דבי רב " وفقا لتعلمه في بيت رف ، ويقسم المدراش إلى عدة فصول كل فصل موضوع معين ؛ و يسمي كل بيريق باسم أول فقرة مقرائية يفسرها .

ومن أين نعرف أن الذي يسعى وراء إنسان لقتله أو وراء ذكر أو وراء فتاة مخطوبة يجب أن تنقذه مقابل نفسه ؟

التلمود يقول : " لا تسع لسفك دم قريبك " (١)

وقد فسرت الفقرة السابقة على النحو التالي :

ومن أين نعرف أنه إذا كنت شاهداً وفي استطاعتك إنقاذ الرجل الذي شاهدته، أنه لا يجب السكوت على ما رأيت ؟

(فعلى سبيل المثال – إذا رأيت شخصًا يقتل رجلاً ما، واتهمت المحكمة رجلاً آخر بقتله، من أين نعرف انه يجب عليك أن تشهد بما رأيت ؟)

لقد ورد في التلمود " لا تسع لسفك دم قريبك" .

ومن أين نعرف انه إذا رأيت شخصًا يغرق في النهر أو لصوصًا تريد سرقته، أو حية شريرة تزحف نحوه لتفترسه، أنه يجب عليك إنقاذ نفسه ؟

لقد أجاب التلمود : " لا تسع لسفك دم قريبك"

ومن أين نعرف أن الذي يسعى وراء إنسان لقتله ووراء ذكر لكي يضاجعه، ووراء الفتاة المخطوبة لكي يغتصبها، يجب عليك أن تنقذه بنفسه ؟

التلمود يقول " لا تسع لسفك دم قريبك " ، ولقد ورد في التوراة ما يؤكد المقولة السابقة؛ حيث ورد في سفر اللاويين: " لاتسع في الوشاية بين شعبك . لا تسع لسفك دم قريبك " . أنا الرب " (١٩ / ١٦).

إن التفسير السابق يجعل من الفقرة السابقة أساسا لتشريع حكم " روديف " ؛ الذي يسعى وراء إنسان لقتله، ووراء فتاة مخطوبة ليغتصبها، ووراء ذكر لمضاجعته : فمن أين نعرف انه يجب قتل "روديف" لإنقاذ المطارد ؟

" لا تسع لسفك دم قريبك " أي لا تقف مكتوف اليدين وتسرع لنجدته في حالة تعرضه للخطر – أي لا تنظر من الجانب إلى صديقك وهو في خطر – بل يجب عليك مساعدته، ودفع الخطر عنه .

ومن الملاحظ أن المقصود هنا هو إنقاذ المطارد من "روديف" ، عملا بفقرة " لا تسع لسفك دم قريبك" .

1ـ ספרא דבי רב ، ספרא קדושים ז פרשת אב פרק ד/ קדושים פרק ד/ ח ، הוצאת ספרא תשי"ט

وتجدر الإشارة إلى أن هناك مصدراً واحداً يتعارض مع ما ورد في "سفرا"، وهو موجود في التلمود البابلي[1] حيث تركز الفقرة الواردة في التلمود البابلي على النقاط التالية:

وفسر الفقهاء اليهود: أننا عرفنا أن الذي يسعى وراء إنسان لقتله أنه يمكن إنقاذه مقابل نفسه من الفقرة الواردة في التلمود: "لاتسع في الوشاية بين شعبك. لا تسع لسفك دم قريبك. أنا الرب"

كيف عرفنا أن الذي يرى إنسانا يغرق في النهر، أو حية تسحبه، أو لصوصاً تهجم عليه، أنه يجب إنقاذه – التلمود يقول "لا تسع لسفك دم قريبك".

و فسر الفقهاء اليهود: وعرفنا أن الذي يسعى وراء إنسان لقتله أنه يجب إنقاذه مقابل نفسه؛ من الفقرة الواردة في التلمود "لا تسع لسفك دم قريبك".

يجدر بنا أن نتناول نفس الفقرة الواردة في "برايتا"[2]: من أين عرفنا أن الذي يرى إنسانا يغرق في النهر، أو حية تسحبه لتفترسه، أو لصوصاً تأتي عليه، بأنه يجب إنقاذه؟ التلمود يقول "لا تسع لسفك دم قريبك". ووفقًا لما ورد في "بارايتا" نستنتج أن هذه الفقرة لا تتعلق بموضوع إنقاذ حياة المطارد، ولا تتعلق بقتل "روديف" ولكنها تتعلق بإنقاذ نفس المطارد (أي قتله قبل ارتكاب إثم وذنب).

وإذا كان الأمر على هذا النحو فمن أين عرفنا أنه يجب إنقاذه مقابل نفسه؟

الإجابة هي: إننا قد عرفنا أن الفتاة المخطوبة من جاء ليغتصبها، يمكن إنقاذها مقابل نفسه. وإذا تم اغتصابها ففي هذه الحالة يجوز الإنقاذ مقابل نفسه، فما بالك بالذي يسعى وراء إنسان لقتله!

من يعاقب بهذا الحكم؟

وفقا لتفسير بعض الفقهاء اليهود: التشابه هنا هو، أنه عندما يقوم إنسان على إنسان ويقتله، ماذا تعلمنا من القاتل؟ من الآن، فإننا نستنتج أن القاتل يتشابه مع الفتاة

1ـ תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף עג עמוד א

2ـ בריייתא: «الكتاب الخارجي» يقابلها في الآرامية «بْرَّايتاه»، وتشير الكلمة إلى أقوال معلمي المشناه (تنائيم)، والتي استبعدها يهودا الناسي فجمع أهمها في كتاب التذييل (توسفتا). كما يظهر عدد كبير منها متناثراً في التلمود. وتُعَد هذه الأقوال بمنزلة أبوكريفا المشناه، أو كتُبها غير القانونية أو الخارجية، والأحكام الواردة فيها مُلزمة إلا إذا تناقضت مع ما جاء في المشناه.

المخطوبة: إن الفتاة المخطوبة يمكن إنقاذها مقابل نفسه – أيضا القاتل يمكن إنقاذه مقابل نفسه[1].

وقد اعتمد حاخام من بيت مدراش يهودا هاناسي على التشابه ما بين الفتاة المخطوبة والذي يسعى وراء إنسان لقتله على ما ورد في سفر التثنية: " ولكن إن وجد الرجل الفتاة المخطوبة في الحقل وأمسكها الرجل وأضجع معها يموت الرجل الذي أضجع معها وحده. وأما الفتاة فلا تفعل بها شيئًا. ليس على الفتاة خطية للموت بل كما يقوم رجل على صاحبه ويقتله قتلا هكذا هذا الأمر. "[2]

وليسال سائل: ومن أين عرفنا أنه يمكن إنقاذ الفتاة المخطوبة مقابل نفس المغتصب؟

الإجابة: كما شرح الحاخام من بيت مدراش ربي إسماعيل: من الفقرة الواردة في سفر التثنية " أنه إذا في الحقل وجدها فصرخت الفتاة المخطوبة فلم يكن من يخلصها "[3]

ويتضح من الفقرة السابقة بأن الفتاة إذا وجدت من ينقذها فعليه أن ينقذها بأي وسيلة حتى وأن كان ذلك مقابل قتل المغتصب.

ويتضح على ضوء ما سبق أن: هناك اختلافًا جوهريًا بين ما ورد في السنهدرين وبين ما ورد في "سفرا": ووفقا لما ورد في المدراش أن الأساس هو أن الذي يسعى وراء إنسان لقتله – نتقذه مقابل نفسه، أي عملا بالفقرة " لا تسع لسفك دم قريبك "، أي أن الفقرة تؤكد على إنقاذ المطارد.

أما التلمود البابلي فإنه يرفض التفسير السابق للفقرة السابقة، ويدلل على ذلك بأن الذي يسعى وراء إنسان لقتله، يتشابه مع الفتاة المخطوبة – أي أنه كما لا يعاقب المقتول، لا يعاقب الفتاة المغتصبة، لذلك فإن الذي يسعى وراء إنسان لقتله – ينقذ مقابل نفسه، كما ينقذون " روديف " الذي يسعى وراء الفتاة المخطوبة مقابل نفسه.

ومع هذا لا يمكن تجاهل أن الفقرات السابقة تشير إلى إنقاذ المطارد (وليس إنقاذ الروديف كما أشارت المشنا): " الفتاة المخطوبة يمكن إنقاذها مقابل نفسه " – أي ينقذون المطارد.

وبالإضافة إلى ما سبق فقد ورد في الجمارا حالتان يطبق فيهما حكم " روديف " وهما:

1ـ תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף עג עמוד א

2ـ سفر التثنية ٢٢/ ٢٥ـ٢٦

3ـ المصدر السابق، ٢٢/ ٢٧

حالـة " הבא במחתרת اللـص " حيث ورد في المشنا في السنهدرين : " المتسلل سراً (اللـص) حكـم على نفسه باعتبار نهايته " أي اللص الذي يتسلل إلى بيت آخر ليسرقه، في هـذه الحالة لا يجب قتله . وقد بررت الجمارا هذا الحكم بأن صاحب البيت ربما يشعر به وفي هـذه الحالة سيقتله، فعلى اللص ووفقا لما ورد في الشريعة اليهودية " إذا جاء لقتلك فاسبق واقـتله "[1] • ونظـراً لأن اللـص في هـذه الحالـة لا يعتبر " روديف "، على الرغم من أن الجمـارا تعتـبره " روديـف " ولكن حكمه أقل من "روديف " (الذي يعرض حياة إنسان للخطـر) ؛ وفي هـذه الحالـة فـإن حكمـه اقـل مـن حكم "رودبف " . وعلى الرغم من أن الجمارا اعتبرته في هذه الحالة " روديف "، ووفقا لما ورد لدي "رمبم" فإن حكمه هو :

" ويجوز للجميع قتله " — إن معنى يجوز، وليس وصية أو أمراً أو واجبًا قتله • وذلك لأنه " روديف " ولذلك لم يعط أمر بقتله وإنما يجوز قتله .

ونـستنتج مما سبق أن هناك نماذج متعددة للمصطلح " روديف " في مصادر الشريعة اليهودية التي تناولت حكم " روديف" وهي :

١ـ الـذي يـسعى وراء إنـسان ليقـتله — ولقـد طـبق هـذا الحكـم وفـق مقارنـته بحالة الفتاة المخطوبة، و" الفقرة الواردة في العهد القديم : " فاقطع يدها ولا تشفق عينك "، وفقرة " لا تسع لهلاك قريبك "

٢ـ الـذي يسعى وراء فتاة مخطوبة لاغتصابها — وحكمه وفقًا لما ورد في الفقرة " ولا مخلص لها " — وإذا كان هناك مخلص فليحاول الإنقاذ، وفقرة "ولا تسع لسفك دم قريبك" .

٣ـ الذي يسعى وراء ذكر لمضاجعته — وقد طبق هذا الحكم وفقا لفقرة " ولا تسع لسفك دم قريبك "

٤ـ إتـيان المحارم — وقد طبق هذا وفقًا لما ورد للفقرة الواردة في سفر التثنية " وأما الفتاة فلا تفعل بها شيئا، ليس على الفتاة خطية للموت "

٥ـ اللـص — الـذي يتـسلل لـيلاً لبيت إنسان ليسرقه — وقد طبق هذا الحكم وفقا لما ورد في الفقرة " إذا جاء لقتلك بكر واقتله "

٦ـ الذي يسعى لتسليم شخص ما إلى الحكام — وقد طبق وفقا للفقرة "من جاء لقتلك بكر واقتله "

1ـ (סנהדרין עב ע"א).

ما هي حدود إنقاذ النفس (الدفاع عن النفس) ؟

لقد ورد في مصادر الشريعة اليهودية فيما يتعلق بحكم " روديف " نقطتان أساسيتان وهما :

تحذير أو تنبيه "روديف" قبل إنقاذه مقابل نفسه .

إذا أمكن الإنقاذ بعضو من أعضائه ، ففي هذه الحالة لا ينقذ مقابل نفسه (عدم قتله) .

أولا : تحذير أو تنبيه الروديف قبل إنقاذه مقابل نفسه :

لقد أثارت هذه النقطة جدلاً حول هل يجب تنبيه "روديف" قبل الضرر به ؟

هل الصغير لا يعاقب باعتباره ليس "روديفا" ؟

لقد ورد في التلمود إجابة عن التساؤلين السابقين : لقد ورد في سنهدرين[١] : قال ربي هونا[٢] : الصغير الذي يسعى لتعريض حياة إنسان للخطر يجوز إنقاذه مقابل نفسه • أي لا يجب تنبيهه ، فليس هناك فرق بين صغير وكبير .

لقد قارن ربي حسدا[٣] القول السابق لربي هونا : " إن المولود الذي تشكل ولادته خطراً على حياة الأم ، فإذا أخرج رأسه من بطن الأم – فلا نصيبه بضرر من أجل إنقاذ أمه • ولكن ما علاقة هذا بالموضوع الأساسي وهو حكم "روديف" • ففي هذه الحالة يعتبر الوليد بمثابة "روديف" يسعى لقتل أمه ، فإذا كان الأمر على هذا النحو فلماذا لا يجب موته وفي هذه الحالة يطبق حكم "روديف" على الصغير باعتباره "روديفًا" كما قال ربي هونا؟ "

في الحالة السابقة لا يعتبر الوليد "روديف" لأنه لم يتعمد قتل أمه ، وإنما هو أمر ألهي ؛ لذلك لا يطبق عليه حكم "روديف" ولا يجب قتله من أجل إنقاذ الأم .

نستنتج مما سبق أن هناك رأيين متناقضين فيما يتعلق بهل يمكن اعتبار الصغير "روديف" ، وهل يجب تنبيه "روديف" قبل الضرر به؟ • ولم يحسم الجدل بين التساؤلين السابقين بعد .

1ـ תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף עב עמוד ב

2ـ רב הונא : من كبار امورائيم بابل ينتمي إلى الجيل الثالث ، عاش أكثر من ثمانين عاما وتوفي عام ٢٩٦ • وبعد وفاته نقل إلى فلسطين حيث دفن في قبر ربي حيا وابنه • وقد خلفه ربي حسدا تلميذه •

3ـ רב חסדא : من امورائيم بابل وينتمي إلى الجيل الثاني • تزوج وهو في سن السادسة عشرة من عمره ، وعاش حوالي ٩٢ عاما •

ومقابل هذا نجد أن هناك إجابة في "مشنه توراة" على إذا كان يجب تنبيه " روديف " قبل الضرر به، حيث أقر "رمبم" ضرورة التنبيه ؛ وفي حالة إذا أصر على تنفيذ ما يفكر فيه يجب قتله :

" إذا حذروه، وإذا به يسعى وراء إنسان لقتله – و لم يقبل التحذير، ومازال يسعى وراءه لقتله أي" روديف "– ففي هذه الحالة يقتل "(1)

حكم "دين روديف" في كتابات "رمبم"

لقد تناول "رمبم" حكم " روديف" بتوسع: في" مشنه توراة "، " سيفر نزيقين هالاخوت"، القاتل والحفاظ على النفس:

القاتل عن عمد:

" القاتل عن عمد – لا يموت إذ لم يره شهود، حتى يأتي للمحاكمة ويحكم عليه بالموت: كما قيل

"لكيلا يموت القاتل حتى يقف أمام الجماعة للقضاء" (عدد٣٥/ ١٢) ٠ وهو حكم كل من يجب عليه تنفيذ حكم الموت الذي حكمت به المحكمة، بأنه لا يجب موته حتى يحكم عليه في المحكمة" .(2)

. . . ولكن إذا كان الخاطئ الذي حكم عليه بالموت؛ لكن إذا كان يسعى وراء إنسان لقتله، حتى وإن كان صغيرا – ففي هذه الحالة إن كل إسرائيل يجب أن تنقذ المطارد من يد الروديف، حتى وإن كان ذلك مقابل نفس "روديف" .

إن حكم الموت السابق الذي تحكم به المحكمة يتعلق بالخطأ الذي ارتكب ٠ لكن الذي يسعى وراء إنسان لقتله، حتى وإن كان صغيرا –(ففي هذه الحالة يمكن القول بأنه لم يصل لمرحلة النضج بعد ولا يعاقب)، فان كل إسرائيل يجب أن تنقذ المطارد من يد الروديف حتى وإن كان ذلك مقابل نفس "روديف" .

إنقاذ القاتل:

" كيف: إذا أنذروه، فإذا هو يسعى وراءه – و لم يعمل بالتحذير، ومازال يسعى – فإنه في هذه الحالة يقتل ٠ وإذا أمكن إنقاذه بعضو من أعضاء الروديف – بأن يضرب برمح أو حجر أو سيف، ويقطعوا يده أو يكسروا رجله أو تفقأ عينه – فليفعلوا ذلك ٠ وإذا لم

1ـ(הלכות רוצח ושמירת הנפש، פרק א، הלכה ז).

2ـ משנה תורה לרמב"ם، ספר נזיקין הלכות רוצח ושמירת נפש פרק א

يستطيعوا ذلك، ولم يستطيعوا الإنقاذ فعليهم قتل "روديف" – أي قتله، على الرغم من أنه حتى الآن لم يقتل بعد : أنه قيل : "فاقطع يدها ولا تشفق عينك" (تثنية ٢٥/ ١٢). "[1]

يقول رمبم إنه يمكن التحذير أو إنذار القاتل قبل تنفيذ الحكم عليه . ولكن كيف يمكن إنقاذه وفقا لما ورد في كتابات "رمبم" ؟

أولا نحذره (وهذا التحذير يكون بمثابة فرصة له للتراجع عن فعلته) وإذا لم يستجب "روديف" للتحذير واستمر في مطاردته، ينقذ مقابل عضو من أعضائه كي لا يقتل.

وكما ورد في سفر التثنية فاقطع يدها فهذا الحكم يطبق على الروديف حيث إنه يمكن إنقاذه مقابل قطع عضو من أعضائه فإذا لم يمكن ذلك يقتل " ولا تشفق عينك" .

الفتاة المخطوبة : كيف عرفنا أنه يمكن إنقاذها مقابل نفس "روديف" ؟

من الفقرة الواردة في سفر التثنية : "فصرخت الفتاة المخطوبة فلم يكن من يخلصها"[2] . وقد أشار الفقهاء إلى أنه في حالة إذا كان هناك من يخلصها فعليه الإنقاذ بأي وسيلة حتى وأن كان ذلك مقابل قتل "روديف" .

وهذا الحكم وفقا لكتابات "رمبم" ينطبق أيضاً على من يسعى لإتيان المحارم أو مضاجعة ذكر :

" وينطبق هذا الحكم على سائر العورات، ماعدا البهيمة لربعها، أو الذي يسعى لعمل يوم السبت، أو عبادة آلهة أجنبية – على الرغم من أن انتهاك السبت وعبادة الآلهة الأجنبية من أسس الدين – لا ينتظرون حتى يفعل، ويحضروه إلى المحكمة، ويحكم عليه، ويموت . "[3]

" وكل من يستطيع الإنقاذ ولا ينقذ فإنه بذلك يعتبر متعد على وصية لا تسع لسفك دم قريبك[4]

من الملاحظ أن حكم " روديف " وهو الذي يسعى وراء إنسان لقتله، تتجاهل شريعة

1ـ שם، פרק ז

2ـ تثنية ٢٢ / ٢٧ .

3ـ משנה תורה לרמב"ם، ספר נזיקין הלכות רוצח ושמירת נפש פרק יא

4ـ רמב"ם، הלכות רוצח ושמירת הנפש، פרק א، הלכות טו-טז . "כל היכול להציל ולא הציל עובר על לא תעמוד על דם רעך" (פרק קמא)، وفقا لما ورد في سفر اللاويين 19ـ16

أساسية أخرى واردة في الشريعة اليهودية وهي " "לא תרצח" "لا تقتل " – الواردة ضمن الوصايا العشر – أي أن الإنسان إذا كان يجب عليه إنقاذ نفسه ولكن لا يكون ذلك عن طريق قتل نفس أخرى؛ حيث ورد في السنهدرين ما يؤكد هذا في رد الربي عندما سأله شخص كيف يمكن التصرف مع تلك المعضلة الصعبة التي عرضت عليه : " اقتل فلانا لكي لا نقتلك "، فأجاب : " فليقتلوك أما أنت فلا تقتل؛ من قال إن دمك لونه أكثر احمرارا، فربما يكون دم هذا الشخص أكثر منك احمرارا " .[1]

وعلى ضوء الرد السابق فان الشريعة اليهودية تؤكد على ضرورة : " لا تضر نفس مقابل نفس أخرى " [2] ؛ أي انه لا يجب إنقاذ نفس مقابل ضرر نفس أخرى . إذن فكيف تقر الشريعة اليهودية بقتل "روديف" مقابل حماية نفس المطارد ؟

ووفقا لما ورد في كتابات "رمبم" : " إن كل إسرائيل يجب أن تنقذ المطارد من يد من يسعى وراءه ويعرض حياته للخطر " [3] وقد تبنى هذا الحكم المشرع الإسرائيلي عندما سن تشريع " الدفاع الضرورة – הגנת הצורך " حيث سن هذا التشريع سابقًا وفقًا للقانون الإنجليزي الذي كان ينص على " يمكن إعفاء الإنسان من المسئولية الجنائية " [4]

حكم "موسير" – المفرط " في كتابات "رمبم" :

أما بالنسبة لمصطلح " موسير " أي من يسلم ويفرط في مصلحة اليهود؛ فقد ورد هذا المصطلح في أحكام رمبم : "يسمح بقتل الموسير في أي مكان حتى في هذا العصر الذي لا يوجد فيه تشريع للنفس، ويجوز قتله قبل أن يسلم، فإذا به يسلم رجلا للسلطة أو ممتلكاته وحتى إن كان مقدار ما سلمه من ممتلكات ضئيلاً فإنه يجوز قتله . ويحذرونه ويقولون له لا تسلم، فإذا تجرأ وقال بل سأسلم يجب قتله وكلما بكر بقتله كان أفضل " [5]

وعلى ضوء الفقرة السابقة نلاحظ أن :

إن رمبم قد أجاز قتل من يسلم إنسانا للسلطة حتى قبل أن يسلم ، ولكنه من الملاحظ

1ـ "הרוג את פלוני ואם לא נהרוג אותך" ، הוא ענה: "שיהרגו אותך ואתה אל תהרוג؛ מי אומר שדמך אדום יותר، אולי דמו של אותו אדם אדום יותר" . (סנהדרין עד ע"א)

2ـ סנהדרין עב ע"ב.

3ـ רמב"ם، הלכות רוצח ושמירת הנפש، פרק א ـ הלכה ו.

4ـ وفقا للمادة ٢٢ من قانون العقوبات

5ـ רמב"ם הלכות חובל ומזיק פרק ח הלכה י

أنه لم يقر بضرورة قتله مثل حكم "روديف" الذي يسعى لتعريض حياة إنسان للخطر وإنما قال يجوز " מותר להרגו" . وفي حالة ما إذا أنذروه بالا يسلم أو يفرط في إنسان أو ممتلكات ولم يستجب ففي هذه الحالة يوصي بقتله .

حكم اللص في كتابات (رمبم):

" المتسلل سراً لبيت ليسرقه سواء أكان نهاراً أم ليلاً ليس له دم وفي حالة إذا قتله صاحب البيت أو أي إنسان فإنه معفي، ويجوز لأي إنسان أن يقتله سواء في الأيام العادية أو أيام السبت بأي وسيلة من وسائل القتل، وفقا لما ورد ليس له دم " .

" ولماذا أباحت التوراة دم اللص على رغم من أنه جاء فقط لسرقة ممتلكات، وفي حالة ما إذا اكتشفه صاحب البيت فإنه سيدافع عن ممتلكاته فيقتله اللص، وفي هذه الحالة فإن المتسلل لسرقة بيت إنسان مثله مثل الروديف الذي يسعى لقتل إنسان ولذلك فهو يقتل سواء أكان صغيرا أم كبيرا سواء أكان ذكرا أم أنثى " (١)

ولكن هناك حدود لقتل اللص وهي كما حددها " رمبم" :

١- إذا كان واضحًا لصاحب البيت أن اللص لم يقصد قتله وجاء لسرقه ممتلكات فحسب، لا يجوز قتله " وإذا كان واضحًا لصاحب البيت أن اللص الذي جاء لسرقته لن يقتله ولم يجئ إلا لسرقة الممتلكات فحسب ففي هذه الحالة لا يجوز قتله، ومن قتله فإنه قتل نفس " (٢) وهذا الحكم مستمد من التوراة: "ولكن إن أشرقت عليه الشمس فله دم" (٣)

٢- اللص الذي سرق شيئا وخرج من البيت، أو اللص الذي لم يسرق شيئا وخرج من البيت وأمسكه الناس لدى خروجه من البيت، لأنه ولى ظهره لصاحب البيت فهو ليس روديف – وله دم ولا يجوز قتله. " وإذا سرق اللص وخرج بدون أن يسرق وأمسكه الناس لدى خروجه حيث إنه قد ولى ظهره لصاحب البيت فهو ليس روديف وله دم، وعلى الرغم من وجود شهود عليه، وعلى رغم من وجوده في حدود البيت – لا يقتل ولا يجب أن تحكم عليه المحكمة بقتله لأنه لم يهدد حياة إنسان " (٤)

المتسلل داخل حديقة أو حقل بيت إنسان له دم ولا يجوز قتله. لأنه جاء لسرقه ممتلكات فقط ولان أصحاب تلك الممتلكات يكونوا غير متواجدين في تلك الأماكن

1- רמב"ם הלכות גניבה פרק ט הלכה ז

2- שם، הלכה י

3- "אִם- בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצֵא הַגַּנָּב، וְהֻכָּה וָמֵת- אֵין לוֹ דָּמִים" . אִם-זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו، דָּמִים לוֹ" . (שמות פרק כב، פס 1-2)

4- רמב"ם הלכות גניבה פרק ט הלכה יא

" المتسلل سراً لداخل حديقة أو حقل أو دار له دم لأنه جاء لسرقة ممتلكات فقط لأن أغلب أصحابها لا يتواجدون في تلك الأماكن "(١)

أما اللص الذي له دم فإذا وقع عليه كومة من الأحجار يوم السبت – ترفع عنه الأحجار. " كل لص له دم إذا وقعت عليه كومة من الأحجار يوم السبت ترفع عنه وإذا كسر الأواني لدى دخوله يجب عليه دفع ما يقابلها "(٢)

أما إذا كسر اللص الأواني وكان له دم يعفي من دفع ما يقابلها لصاحب الأواني لأنه سيقتل.

المحور الثاني : توظيف مصطلح " دين روديف " في الواقع السياسي في إسرائيل أسحق رابين حكمه " حكم من يسعى لتعريض حياة إنسان للخطر " "דין רודף"

1ـ שם، הלכה יב

2ـ ש، הלכה יג

تمهيد:

وبعد أن استعرضنا مصادر الشريعة اليهودية فيما يتعلق بحكم "روديف" والحالات التي يجب تطبيق هذا الحكم فيها وفقا لما ورد في مصادر الشريعة اليهودية • نتساءل هل يجوز تطبيق حكم " روديف" وفقا لمصادر الشريعة اليهودية السابقة على أسحق رابين؟

وقبل الخوض في رصد أوجه الاختلاف والاتفاق في تطبيق حكم " روديف" وفقا لمصادر الشريعة اليهودية السابقة على أسحق رابين؛ يجب التعرف أولا على الأسباب التي دعت اليهود المتدينين إلى تطبيق حكم "روديف" على أسحق رابين.

الصهيونية الدينية ورابين قبل عملية الاغتيال:

قبل عملية اغتيال رابين كانت الصهيونية الدينية هي القوة المتحكمة في المعارضة تجاه سياسة رابين. فقد أصدر الفقهاء منع الجنود من الاشتراك في إخلاء أي مستوطنات في أعقاب اتفاقية "أوسلو"[1] ويجب عليهم رفض الأمر.[2] وقد عرضت تلك الفتوى على المتدينين ولاقت تأييدا داخل وسط المتدينين القوميين (١٩٩٥). وقد كان الحاخام "موشيه تسفي نريا"[3] وهو من كبار حاخامات الصهيونية الدينية من الموقعين على هذه الفتوى.

1ـ اتفاقية أوسلو: يعتبر اتفاق أوسلو منعطفا مهما في مسار القضية الفلسطينية، فقد أنهى النزاع المسلح بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل، ورتب لإقامة سلطة وطنية فلسطينية في الضفة الغربية وغزة.
الموقعون:

- عن الجانب الإسرائيلي: أسحق رابين
- عن الجانب الفلسطيني: ياسر عرفات

ـ مكان التوقيع: البيت الأبيض الأمريكي • وتنص اتفاقية إعلان المبادئ على إجراء مفاوضات للانسحاب الإسرائيلي من الضفة الغربية وغزة على مرحلتين: المرحلة الأولى/ الإعدادية: تبدأ في ١٣/ ١٠/ ١٩٩٣ وتنتهي بعد ستة أشهر، وفيها تجرى مفاوضات تفصيلية. المرحلة الثانية/ الانتقالية: تبدأ بعد الانسحاب الإسرائيلي من غزة وأريحا، وتستمر لمدة خمس سنوات تجرى خلالها انتخابات عامة حرة مباشرة لاختيار أعضاء المجلس الفلسطيني الذي سيشرف على السلطة الفلسطينية الانتقالية، وعندما يتم ذلك تكون الشرطة الفلسطينية قد استلمت مسؤولياتها في المناطق التي تخرج منها القوات الإسرائيلية خاصة تلك المأهولة بالسكان. كما تنص الوثيقة على تكوين لجنة فلسطينية إسرائيلية مشتركة للتنسيق وفض الخلافات، وأخرى للتحكيم في حال عجز اللجنة الأولى عن التوصل إلى حل الخلافات. وتحث الوثيقة على ضرورة التعاون الإقليمي في المجال الاقتصادي من خلال مجموعات العمل في المفاوضات متعددة الأطراف.

2ـ רכלבסקי •ספי: חמורו של משיח ، ידיעות אחרונות ، ١٩٩٨ ، עמ' ١١

3ـ الحاخام موشيه تسفي نريا (١٩١٣ـ١٩٩٥): زعيم روحي وحاخام، ويعتبر من مؤسسي "يشيفوت بني عقيبا" • ولد في بولندا، وهاجر إلى فلسطين عام ١٩٣٠ وهو مؤسس حركة الشباب الديني=

وقد بعث كبار حاخامات اليمين بخطاب إلى حاخامات أمريكا يستفتونهم بشأن محاكمة رابين وأتباعه وفقا للشريعة اليهودية، وتطبيق حكم " روديف" عليهم..

ومن الجدير بالذكر أيضا أن هناك تأييداً سائداً لدى بعض الدوائر الدينية الصغيرة معظمهم أكاديميون في يشيفا "هرعتسيون" وفي الكيبوتس الديني لحركة اليسار الديني " ميماد "[1] لسياسة رابين [2].

علاقة الحريديم برابين قبل الاغتيال:

لقد ساد بين وسط " الحريديم" شعور يتوافق بشكل كبير مع الصهيونية الدينية، وخاصة الزعماء "الحسيديم" الذين كانوا يعارضون علانية سياسة تنازلات الدولة إبان حكم رابين، باستثناء الحاخام "عوفديا يوسف"[3] الذي كان يؤيد عملية السلام.

وقد ساد داخل الدوائر غير الرسمية المعبرة عن "الحريديم" أن رابين قد تعدى خط التجاوزات، ففي صحيفة " هشفوع " (الأسبوع) التي أغلقها وزير الداخلية عقب اغتيال رابين لفترة ما، حيث وجهت إليه عبارات لاذعة و قاسية • ومن ضمن ذلك فقد قامت الصحيفة باستدعاء طبيب نفسي ليبدي رأيه في سياسة رابين ووصفه بأنه مريض نفسيا [4]

تطبيق حكم (روديف) على أسحق رابين:

ومنذ تولى رابين رئاسة الوزراء(١٩٩٢) أطلق على وزارته اسم "حكومة الشيطان" ؛ ولقد اعتاد أطفال المستوطنات اللعب بلعبة " أنا قاتل رابين " ، وحرق صور الزعماء

= "بني عقيبا " • تم انتخابه في الكنيست السابع من قبل حزب " المفدال " (الحزب الديني القومي) انفصل عن حزب " المفدال " عام ١٩٩٥ عقب الخلافات التي بدأت تظهر داخل الأحزاب السياسية في إسرائيل عقب اتفاقية "أوسلو" ؛ وأسس منظمة " איחוד הרבנים למען עם ישראל וארץ ישראל" (اتحاد الفقهاء من اجل شعب إسرائيل وارض إسرائيل) •

1ـ ميماد: "معسكر الوسط الديني – מחנה המרכז הלאומי" هي حركة دينية صهيونية إشكنازية، أسسها الحاخام» يهودا عميطال» ـ رئيس «يشيفا هرعتسيون»، في «غوش عتسيون»، بالقدس ـ في يوليه عام ١٩٨٨ • تتسم بالاعتدال فيما يتعلق بعلاقة الدين بالدولة في إسرائيل، من جهة، وقربها من حزب العمل واليسار الصهيوني عموماً، من جهة أخرى.

2 _he.wikipedia.org/wiki

3ـ عوفديا يوسف : زعيم روحي وسياسي ويعد من اكبر الفقهاء في إسرائيل في الوقت الحالي • ولد في بغداد عام ١٩٢٠ ، وهاجرت أسرته إلى فلسطين وهو في سن صغيرة • سافر إلى مصر قبل قيام دولة إسرائيل ؛ حيث عمل هناك حاخاما • ثم عاد إلى إسرائيل وعمل حاخاما عام ١٩٦٥ • ويعد الحاخام الرئيسي في تل أبيب •

4 _he.wikipedia.org/wiki

السياسيين، والإشاعات التي بثها المستوطنون بأن رابين أصلا غير يهودي وأن جدته كانت من "الجوييم" (غير اليهود)[١].

وأصدر الحاخام شاخ(١٨٩٨ – ٢٠٠٢)؛ فتوى "دين روديف" على كل من يعارض اليهودية حيث يعتبر مثله مثل " روديف " الذي يسعى لتعريض حياة دولة إسرائيل كله للخطر. وهذا الحكم يطبق دون حكم محكمة ويسمح بقتل اليهودي على يد من يستطيع منع " روديف "، كما ذكرنا من قبل.[٢]

وفي يناير ١٩٩٥ أرسل خطاب موقع من حوالي أربعين حاخاما من أكبر الفقهاء الأرثوذكس في إسرائيل والعالم . وقد كتب الخطاب ثلاثة من الحاخامات وعلى رأسهم الحاخام "إليعازر ملاميد" –رئيس يشيفا هر بركا– وقد نص الخطاب على ما يلي : " ما هو حكم هذه الحكومة الشريرة التي يتزعمها رابين هل يجب تقديمهم للمحاكمة وفقا للشريعة اليهودية إذا واصلوا تنفيذ (اتفاقية " أوسلو ") .. فيجب تطبيق حكم الشريعة اليهودية عليهم وهو حكم "دين موسير ".[٣]

ووقع على الخطاب السابق ثلاثة حاخامات وطبقوا على رابين حكم "دين موسير"، وقد فسر الفقهاء اليهود هذا المفهوم بأن هذا الحكم لا تقره المحكمة بل إنه يطبق على أي يهودي الذي يعلم بأن هناك شخصا ما يريد أن يسلم يهوديا أو يفرط في "أرض إسرائيل".

وقد أقر الحاخام "شموئيل دافير"، من يشيفا "جوش عتسيون"، أن رابين يطبق عليه حكم " روديف" أو "موسير" هكذا قال لتلاميذه .ولكنه لم يكتف بهذا بل أضاف قائلا بأنه لو جاء رابين لزيارة "جوش عتسيون" لصعد هو بنفسه إلى السطح وأطلق عليه النار[٤].

وأذاع الحاخام "ناحوم رفينوفيتس" (عام ١٩٩٥) في إذاعة صوت إسرائيل بأن حكم "دين موسير" يطبق على رابين عليه وفقا لما ورد في كتابات "رمبم" : "إذا حذروه، وإذا به يسعى وراء إنسان لقتله – و لم يقبل التحذير، ومازال يسعى وراءه لقتله أي "روديف"– ففي هذه الحالة يقتل ".[٥]

1ـ רכלבסקי יספי : חמורו של משיח ، שם، עמ' ١٣

2ـ שם ، עמ ' ١٥

3 _www.tzionut.org/articles_details

4ـ שם

5ـ (הלכות רוצח ושמירת הנפש، פרק א، הלכה ז).

ووفقـا للمـنظور الـديني الـسابق فقـد طبق حكم "موسير" على حالة رابين مما حمس الـشباب الـيهودي المتدين وفي مساء يوم السبت الرابع من نوفمبر عام ١٩٩٥ أقيم في ميدان "ملاخي – מלכי ישראל" في تل أبيب حشد جماهيري عنوانه "نعم للسلام، لا للعنف" بـزعامة حـزب العمـل، نـشطاء السلام، وقد نظم التجمع في محاولة كسب تأييد جماعي في مـسيرة الـسلام الـتي يقـودها رابين . أراد إسرائيليون في هذا الحشد أن يعبروا عن تأييدهم لسياسة الحكومة وأن يشجعوا المسيرة السلمية.

وفي خطابـه الأخـير أمـام الجمهـور المحتـشد قـال رابـين "إن الإرهاب يقوض أسس الديمقـراطية الإسـرائيلية"[1] ووسـط احتفال أنصار السلام في إسرائيل، ردد خلاله رابين أغنـية تـضمن عـبارة «فلنترك فجر الصباح يضيء لنا الطريق»، وجدت مطوية في الجيب العلوي لسترته بعد اغتياله، وبعد انتهاء المسيرة نزل رابين، من المدرجات الخلفية لمبنى بلدية تل أبيب متجها نحو سيارته.

فأطلـق علـيه شـاب يهـودي متعـصب دينـيا مـن أصل يمني يدرس في جامعة بر أيلان الديـنية، يدعـى يجـال عـامير ثلاث رصاصات أودت بحياته؛ ليسجل بذلك بداية استخدام العـنف المـبرر دينـيا في الـصراع بـين الدينيين والعلمانيين في إسرائيل. ..." وقد انطلق قاتل رابـين وفقـا لحكـم "موسير" التي صرح به كبار حاخامات اليهود وأطلق النار على رابين وأثـناء التحقـيق معـه أجـاب: كـل مـا فعلته لم أكن أفعله لولا واجبي الديني للدفاع عن "أرض إسـرائيل" مـن "المـوسـير" رابـين كمـا أقر العديد من الفقهاء اليهود"[2] وبعد الاغتـيال اتهـم "حجـي عـامير" أخـو "يجـال" و"درور عدنـي" و"مـرجليت هرشبي" بمساعدته في عملية الاغتيال.

والجريمة التي أرتكبها رابين، من وجهة نظر القاتل، الذي اعترف بجريمة الاغتيال، هي أن رابين أراد أن يجعل من إسرائيل «دولة طبيعية» يمكنها العيش في سلام وأمن من جيرانها في القـرن العـشرين، حتـى إن تطلـب ذلك التخلي عن أراض تم الاستيلاء عليها في حرب ١٩٦٧م . ويعـتقد عـامير ومؤيدوه، أن الرب لم يقدر ذلك لإسرائيل، فالتخلي عن جزء مـن "أرض إسـرائيل" الواردة في التوراة ومنحه للفلسطينيين لا يهدد أمن إسرائيل المعاصر فحسب، بل يهدد أيضا روح الأمة وعلة وجودها.

1- www.ynetnews.com
2-www.tzionut.org/articles_details

وقـد وجهت أصابع الاتهام في إعطاء الفتوى الخاصة بقتل أسحق رابين، وبأنه يستحق أن يـنفذ فـيه الحكـم الديني الشرعي الذي يسمى "דין רודף" « دين روديف » (حكم من يتآمر على مصلحة اليهود ودينهم حكم المطارد)[1] أو " دين موسير " " المفرط في مصلحة اليهود " ،وهو الحكم الخاص بمن يعرض الشعب اليهودي للخطر، ويستحق الموت.

وقد ادعى عامير، أثناء التحقيق معه، أن الرب كان معه عندما قتل رابين. وعندما قال لـه المحقـق إن الـدين الـيهودي يمـنع قـتل الـنفس البشرية، أجاب بأنه أنقذ نفوس البشرية باغتـيال رابـين، وأنـه عـندما يكون هناك واجب ديني، فإن الاعتبارات الأخلاقية تختفي، وأضاف أنه لو كان مع اليهود الأوائل الذين اجتاحوا فلسطين في عصر التوراة لقتل الأطفال والرضع كما فعلوا.

" وقد كشف النقاب عن أن عامير قد استفتى بعض الفقهاء اليهود لمعرفة رأي الشريعة اليهودية في اغتيال رابين، فأفتى اثنان منهم باستحلال دم رابين، لكنه رفض أن يعطي أسماء رَجلي الدين اللذين استند إليهما في تنفيذ عملية الاغتيال "[2].

وبعـد أن استعرضـنا مـصادر الـشريعة الـيهودية الـتي تـناولت حكـم " روديـف "، والحـالات الـتي كان يطبق فيها هذا التشريع اليهودي . وتعرفنا أيضا على الخلفية السياسية لـسياسة رابـين وعلاقـته بالـيهود المتديـنين، وموقفهم من سياسة رابين وخاصة فيما يتعلق باتفاقـية " أوسـلو " والـتي وفقا لها اعتبره المتدينون بمثابة " روديف " أي يسعى لتعريض حـياة الـيهود للخطر ويسعى لهلاكهم، وليس هذا فحسب بل أيضا " موسير " أي يفرط في " أرض إسـرائيل " أو يـسلمها وفقا لمصادر الشريعة اليهودية لحكام أجانب – كما فعل ربـي شيلا بقتله للجوي عندما فكر بأنه سوف يسلمه للحاكم ليقتله فبكر هو بقتله – أي أن مـصادر الـشريعة الـيهودية تقـر بقـتل " الروديف " حتى قبل تنفيذه للعمل؛ وذلك عملا بمقولة " من جاء لقتلك بكر واقتله ".

وفي الـنهاية لا يسعنا القول إلا إننا حاولنا على ضوء هذا المحور رصد أوجه الاختلاف والاتفـاق وفقـا لمـصادر الشريعة اليهودية التي استعرضناها سابقا؛ و رصد الواقع السياسي

---

١ ـ www.tzionut.org/articles_details.asp

٢ـ راجـع: ١ـ الـشوباشي. شـريف: عـرض وتقـديم كـتاب « رابـين، اغتيال سياسي – الدين والقومية والعـنف في إسـرائيل مـن تألـيف لكـتاب الإسـرائيلي إمنون كابليوك، صحيفة « الأهرام »، ٢١/ ٨/ ١٩٩٦، ص ٧ ـ ٢٠ www.tzionut.org/articles_details

والظـروف التي أدت باليهود المتدينين، وخاصة المتشددين منهم إصدار حكم " روديف " على أسحق رابين وأحلت دمه وقتله.

المحـور الـثالث: مـصطلح " פולסא דנורא –بولـسا دنورا " " الضرب بسياط من النار "

تمهيد:

البركات واللعنات في اليهودية:

كلمـة "دعـاء" تعني "الابتهال" أو "الدعاء للناس" أو "الدعاء عليهم". وتُستخدَم الكلمـة للتعـبير عن الكلمتين العبريتين "ברכה – براخاه" (حرفياً «بركة»). و" קללה – كـلالاه" (حـرفياً "لعـنة")، وتُشير كلمة "أدعية" إلى كلٍّ من الابتهالات واللعنات. وثمة إشارات عديدة في العهد القديم إلى منح البركات في مناسبات عدة مثل الرحيل (تكوين ٧٤ / ١٠ خـروج ٤/ ١٨) وعـند ولادة طفـل (تكـوين ٥/ ٢٩ وراعوث ٤/ ١٤) وعند الزواج (تكـوين ٢٤/ ٦٠، ومـزمور ٤٥ وراعـوث ٤/ ١١ ـ ١٢)، ولكـن أهم البركات هي تلك التي كان يمنحها الأب (المسن الذي على حافة الموت) لأبنائه، فقد بارك نوح ابنيه (تكوين ٩ / ٢٦ ـ ٢٧) وبـارك أسـحق يعقـوب (تكوين ٢٧ و٢٨/ ١ ـ ٤) كما بارك يعقوب (تكوين ٤٩) حفيديه إفرايم ومنَسَّى (تكوين ٤٨/ ١٣ ـ ٢٢).

ويـبدو أن الـبركة الممـنوحة (مـثل اللعنة) لها قوة سحرية مرتبطة بالكلمة نفسها، فهي بمنزلة صيغة سحرية. ولم تكن الكلمة مجرد تعبير عن عواطف أو مجرد دال يشير إلى مدلول، وإنما كان يُنظَر إليها باعتبارها حروفاً تحمل قوة خارقة ينتج عنها واقع ما (مثل كلمة "الإله" الـذي خلـق العالم من خلالها، ومثل التوراة باعتبارها جسد الإله القادر). كما أنه إذا نطق شـخصٌ مـا كلمات البركة فإنه يفقد هو نفسه قدرته على التحكم فيها وتصبح مستقلة عن إرادتـه، وهـذا يفـسر واقعـة أسحق الأعمى حينما بارك يعقوب عن طريق الخطأ بدلاً من عيسو لأن يعقوب قد خدعه بمساعدة أمه (تكوين ٢٧/ ٣٣ ـ ٣٨)، كما يفسر واقعة العراف أو الـنبي بلعـم الـذي كان يحاول أن ينطق بلعنة على جماعة يسرائيل ولكنه وجد نفسه ينطق

بالبركة رغماً عنه (العدد ٢٢/ ١٢ و ٢٣/ ٨)، فأي من أسحق وبلعم لا يمكنه أن يغير البركة التي نطق بها، فهي مستقلة عن إرادة من تفوه بها وكأنها تعويذة سحرية .[1]

وجاء في سفر التثنية (١١/ ٢٩) أن الإله نصح موسى أن يجعل البركة على جبل جريزيم واللعنة على جبل عيبال، وهذا يعني أن البركة واللعنة (كقوتين ماديتين) ستستقر واحدة منهما على جبل وستستقر الأخرى على الجبل الآخر .

لقد وردت اللعنة بالتفصيل في سفر ספר דברים (פרק כ"ח، פסוק ט"ו) وهو يشتمل على ٥٣ لعنة التي تبدأ بكلمات " " אָרוּר אַתָּה בָּעִיר، וְאָרוּר אַתָּה בַּשָּׂדֶה." (ملعون تكون في المدينة وملعون تكون في الحقل) .

و قد ورد في التلمود وكتاب "الزوهار" عقاب يطلق عليه اسم " פולסא דנורא" " بولسا دنورا " " الضرب بسياط من النار " وهي عقاب خطير وقاس مفاده الموت لمن يلعن.[2]

مصطلح " פולסא דנורא- بولسا دنورا" " الضرب بسياط من نار " و " פולסא דנורא" (الضرب بسياط من النار)، هو مصطلح ديني يعني، حديثا، اللعنة والموت لمن لعن ، و " بولسا دنورا" تعتمد على بعض الفقرات الواردة في كتاب "الزوهار" اليهودي، واللعنة وفقا للفكر الديني اليهودي لها وجهان: إذ لم تصب اللعنة على الذي لعن تسري اللعنة على الذي لعن .

وتعتبر "بولسا دنورا" ، (الضرب بسياط من النار)، حديثا، من أعلى درجات طقوس اللعنة في الديانة اليهودية، يجتمع فيه "منيان"[3] حاخامات ملتحون، متزوجون فوق الأربعين عاما يتطهرون بالاغتسال في "المكفيه" (حوض الطهارة)، يلبسون الأسود، يدخلون مقبرة أو كهفا، يشعلون شموعا سوداء، وعند منتصف الليل يبدأ طقس

1- راجع : ١- אנציקלופדיה מקראית ، הוצאת מוסד ביאליק ירושלים ، כ (ב) ، עמ' ٣٥٨: ٣٥٩

٢- المسيري، عبد الوهاب (د) : موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الخامس، الجزء الثاني، الباب الرابع عشر، مدخل: الأدعية (الابتهالات واللعنات).

2 - hebrewencyclopedia.com

3- منيان : "النصاب الشرعي" ترجمة لكلمة " מניין " العبرية التي تعني حرفياً "عدد" . وتطلق الكلمة على أي مجموعة لا تقل عن عشرة ذكور بالغين، فهذا العدد يكون النصاب الشرعي المطلوب للقيام بصلاة الجماعة اليهودية، ويعتبر أفراده ممثلين لبني إسرائيل. ويكون العدد نفسه مطلوبا أيضا للقيام بعملية الختان أو لإقامة شعائر دينية أخرى.

اللعنة[1]، يرددون خلف كبيرهم لاستحضار "ملائكة الخراب"، ويذكرون اسم الملعون ويطلبون من ملائكة الخراب قتله، أما إذا كان الملعون لا يستحق الموت، تعود ملائكة

1- صلاة "بولسا دنورا" : هذا هو نص اللعنة الذي يقرا: بسبب عين السوء تسللوا بيننا يقتلون العديد كما يسفكون دم برئ ومقدس تقريبا في كل يوم • أعيننا دفاع جسدي تستطيع أن تدافع عنا وتنقذنا • ولذلك الفقرة تقول "الآن العمل اذهبي والآن نحن يجب أن ندافع عن أنفسنا بهذه الطريقة وبقوته الروحية • ولذلك بسبب هذا السر كيفية استخدام القوة الروحية لإبادة وتدمير وقتل هؤلاء الذين يأتون لقتلنا • أولا يجب قراءة المزامير المزمور ١٠٩ • وفي كل مرة تقال هذه الصلاة : "يهوه الله غيور ومنتقم كما هناك سمعت صوت من يصلي أمامك وأخضعت وحرست وضربت واقتلعت من العالم أعدائه والذين يكرهونه أيضا غريزة الشر من أمامك يا يهوه أن تخضع وتبيد وتذل وتقتلع من العالم كل واحد يأتي ليسفك دم يهودي فليمح اسمهم وذكراهم לא להשרים הממונה عليهم ولا أي صلاة عميدا ولا أي قيام • ولا يفلح أي شي لإنقاذهم منها وليمح اسمهم من وسط شعبهم باسم

לַמִּיךְ רָנַח.

. آمين.

يجب أن تقرا الفقرة الواردة في سفر التثنية ٣١ / ٣ : " الرب الهك هو عابر أمامك هو يبيد هؤلاء الأمم من أمامك " •

من هذه الفقرة تخرج أسماء مقدسة وقوية وبذلك يجب ذكرهم بصوت عالي ١١ مرة •

وهم كما هو وارد في الفقرة:

יְאָה עָלְהָ יַאֲהַ הַמְ

وكهذه الأسماء בג " اسم يعقوب • وهو أحد الأسماء الروحانية العليا • وعمله كما ورد في الفقرة هو إبادة الجويم الأشرار من أمامنا • وآخرين يجب أيضا قولهم في الصلاة العليا * ז" פ •

ويجب أن يقال هذا مع ذكر الاسم الأصلي الذي يخرج من هذه الفقرة • وهذا هو :

יָתְהָ הָאַג וְדַן הַיִּי אָמַמ לְשַׁהּ הָיָא יָאַל

כַּוְהָ הַהָמְ וְכַל אָיָפ עָנַג בַּפִּי רָלַב

ويجب ذكر מ" ה عدة مرات مقابل כמ" ה الحروف التي فيه • وكما هو معروف أن מ" ה إنسان وأيضا هي اسم وأيضا يجب ذكر هذه الأسماء بصوت مرتفع وهادئ وبسرعة مرة وراء مرة بلدون أي تنغيم • ووراءهم يجب أن يقال الصلاة العليا زاين فيه وهذا وعدد ה" א مرات • وهذا هو سر اسم אהיה انه هو كاسم التاج الأعلى الذي يأتي بالخلاص لإسرائيل • راجع : kosher torah . com

الخراب وتقتل من قاموا بممارسة هذا الطقس الديني [1].

وعلى ما يبدو أن الطقس السابق ليس له أصل في مصادر الشريعة اليهودية؛ وأنه طقس مستحدث في حوالي القرن العشرين، ويستخدم في الحالات التي يدور صراع سياسي يكون اليهود المتطرفون طرفا فيه[2].

معنى مصطلح (بولسا دنور) من الناحية اللغوية:

وإذا ما حاولنا تفسير مصطلح " بولسا دنورا " من الناحية اللغوية نجد أن المقصود به هو "عصا النار" وهي كلمة آرامية "بولسا" بمعنى عصا و"دنورا" بمعنى النار، ومجازا تستخدم بمعنى " צליפה" (جلد أو ضرب) أو" קרינה " (توهج أو إشعاع)[3].

وقد ورد في قاموس التلمود " ستون ضربة بسياط من نار " [4]: إن كلمة "بولسا" تعني ضربة تشبه פולס (pulse) ومعناها ضربة، ووفقا لهذا فإن معناها هو "ضربة النار".

وقد فسر تفسير آخر بمعنى" شعاع النار"، الدائري مثل قطعة المعدن وهو شكل دائري ليس له ملامح (אסימון פולסא- עגולות כפולסא)[5].

وقد ورد مصطلح " بولسا دنورا " في التلمود في عدة مواضع، باعتباره عقوبة إلهية يعاقب بها الرب الملائكة مثل الملاك جبريل الذي عاقبه الرب بضربه ستين ضربة بسياط من النار [6]

وهو أيضا العقاب الذي فرضه الرب على النبي إلياهو الذي كشف سراً إلهيا للبشر كان محظورا إفشاؤه:

"في أحد الأيام تأخر الياهو النبي ولم يحضر فسأله ربي لماذا تأخرت في المجيء: ذهبت إلى مغارة المكفيلة وأيقظت إفراهام أبينا وغسلت يديه لكي يصلي وبعد ذلك أرقدته وفعلت

---

1 -www.fresh.co.il/vBulletin/printthread.

2 - he.wikipedia.org/wiki

3- ראה: אבן שושן . אברהם : המילון העברי המרוכז ، הוצאת קרית ספר בע" מ ירושלים ١٩٧٩ ، עמ' ٥٥١

4- קרואו. ברוך : מלון הארמית החיה בעברית שבכתב ובדיבור ، הוצאת תל יזרעאל תל יביב ، עמ' ١٤٦

5- (בבא מציעא דף מז/ א)

6- "אמר רבי יוחנן באותה שעה הוציאו לגבריאל מאחורי הפרגוד ומחיוהו שיתין פולסי דנורא" (תלמוד בבלי מסכת יומא דף עז/ א)

نفس الأمر مع أسحق ويعقوب . فسأله نفس الربي لماذا لم توقظهم جميعًا معًا لأني إذا أيقظتهم جميعا معا فإنهم سيكثرون من الصلوات وعلى الفور سيأتي المسيح في غير موعده، لذلك لم يعط لي الإذن بإيقاظهم جميعًا معًا فقال الربي أليس هناك في هذا العالم نماذج مثلهم تسمع صلواتهم ؟ قال إلياهو لقد أراد ربي حيا وابنه أن يكونا مصلين أمام المصلين (حزان – مرتل ديني أمام المصلين في دور العبادة اليهودية)، قال ربي حيا وهبت الريح وعندما حان القول من أفشى هذا السر للعالم ؟ نزل إلياهو النبي على الصندوق وبدأ لهم وكأنه دب من نار، الأمر الذي جعلهم في حالة اضطراب ولم يستطيعوا مواصلة صلواتهم " [١]

من الملاحظ على ضوء الفقرة السابقة أن الرب عاقب النبي إلياهو بستين ضربه سياط من نار.

وإن الرب يمسك بيده عصا من نار " عن يمينه الحياة وعن يساره الموت وعصا النار ممدودة أمامه وعيناه تجوبان كل أرجاء الأرض ".[٢]

وقد ورد مصطلح " بولسا دنورا " في كتاب "الزوهار" كعقاب للخاطئين الذين لا يحفظون وصايا الرب " ومن مقدسي ترون بهذا الخوف أمد عصا النار لأعاقب بها الخاطئين الذين لا يحفظون وصياي ".[٣]

وقد ورد أيضا المصطلح بهذا المعني، باعتباره عقابا، في: "פולסי ـ מכת מקל".[٤]

توظيف مصطلح (بولسا دنورا) في العصر الحديث في الواقع السياسي في إسرائيل:

قد أضفى المتدينون اليهود في العصر الحديث صبغة سياسية على هذا المصطلح الديني " بولسا دنورا "؛ فلم يعد يحمل معناه الديني باعتباره عقوبة إلهية يعاقب بها الرب الملائكة، والذين لا يحفظون وصاياه، ولا يطيعون أوامره، فقد أفرغ من محتواه الديني؛ ووُظف توظيفًا سياسيًا بعيدا عن معناه الديني السابق.

1ـ מהגמרא בבבא מציעא (פ"ה ע"ב)

2ـ מימינו חיים ומשמאלו מות ושבט של אש ופרוכת לפניו פרושה ועיניו משוטטות בכל הארץ. . . ". (פרקי דרבי אליעזר פרק ד')

3ـ " "וממקדשי תיראו ـ בהאי יראה שריא פולסא דנורא לאלקאה לון לחייביא דלא נטרין פקודי אורייתא" (=וממקדשי תיראו ـ בזו היראה הותר מקל אש להלקות להם לחוטאים שלא שומרים מצוות התורה.) (זוהר חלק ג דף רסג، ב).

4ـ תלמוד בבלי מסכת חגיגה דף טו/א

ويستخدم في العصر الحديث " بولسا دنورا " بمعنى سياسي وهو: أن اليهود المتدينين يستخدمونها لإقامة الطقس الخاص بالمفهوم ضد رجال الدولة الذين لا يروقونهم ولا يرضون عما يفعلونه من الناحية السياسية، فإقامة طقس " بولسا دنورا " معناه موت الشخص الذي أقيم الطقس من أجله..

وعلى ضوء المنظور الديني السابق إذا حاولنا رصد المنظور الديني لاغتيال رابين نلحظ أن المتدينين يعتقدون بأن مهمة الاستيطان هي مهمة إلهية روحانية، وبالتالي فإن كل الوسائل مباحة من أجل خدمة الله، ومن يختلف معهم على الطريقة، يعتبر من أعداء الله وأعداء بني إسرائيل حتى لو كان يهوديا، ويمارسون ضده كل أشكال التحريض والعنف والتنكيل، ولا يتورعون في استخدام الدين وطقوسه ضده· وهكذا يعتقدون، ويؤمنون أن ملائكة الخراب قتلت أسحق رابين رئيس الوزراء الإسرائيلي الراحل الذي قتل على يد يجال عامير أحد تلامذة المتطرفين.

وليست هذه هي المرة الأولى التي أقيم فيها طقس "بولسا دنورا" بل سبق إقامته عدة مرات:

فعندما أثارت صحيفة اليعازر بن يهودا[1] " הצבי" (هتسفي ـ الغزال) موجة غضب على الطائفة الحريدية في القدس في القرن العشرين، قام المتدينون بطقوس "بولسا دنورا" ضد اليعازر · وأقيمت أيضا ضد بعض رجال الدولة البارزين وغيرهم · وفي عام ١٩٥٩ أقام الحريديم طقوس "بولسا دنورا" ضد رئيس بلدية القدس، "جرشون اجرون"، وقد توفي بعد ذلك بحوالي أسبوعين. واعتبر الحريديم ما حدث له نتيجة مباشرة لطقوس لعنة "بولسا دنورا".

وتقام نفس الصلوات والفتاوى ضد ارئيل شارون[2]؛ بسبب ما ينتهجه من سياسة

1ـ اليعازر بن يهودا: ولد عام ١٨٥٨ في فيلنا · سافر إلى باريس لدراسة الطب · هاجر إلى فلسطين عام ١٨٨١ وتقرب إلى الأوساط المثقفة واشترك في صحف مختلفة، وفي عام ١٨٨٤ أسس صحفا خاصة به، وألف عدة كتب وأول صحيفة للأطفال · ويعتبر بن يهودا أحد مشكلي لجنة " ועד הלשון העברית " " لجنة اللغة العبرية " التي أصبحت تعرف فيما بعد باسم " أكاديمية اللغة العبرية " " אקדמיה ללשון העברית · توفي بن يهودا عام ١٩٢٢ · انظر : אפרים . תלמי מנחם : לקסיקון ציוני ، ספרית מעריב ، עמ" ٥٥، ٥٦

2ـ أرئيل شارون : وُلد في ٢٧ فبراير ١٩٢٨ لأب بولندي و أم روسية ·إنخرط شارون في صفوف منظمة "الهاجاناه" عام ١٩٤٢ وكان عمره آنذاك ١٤ سنة. وانتقل للعمل في الجيش الإسرائيلي عقب=

"فك الارتباط"، وقد أقيمت نفس الصلوات السابقة ضد شارون ففي عام ٢٠٠٤ أقيمت طقوس بولسا دنورا" في مقابر "روش بيناه" ضده ٠ وصدرت فتوى "دين موسير" وهي نفس الفتوى التي صدرت ضد رابين عام ١٩٩٥ عقاباً له على تسليم "أرض "إسرائيل" لأعدائها" وكما ذكرنا من قبل أنه حكم مستمد من الشرائع اليهودية، وتم تكيفه على حالة قيام رابين بتسليم قطاع غزة وبعض مدن الضفة الغربية للسلطة الفلسطينية.

=تأسيس دولة إسرائيل. وبعد فترة انقطاع عن الجيش قضاها شارون على مقاعد الجامعة العبرية، عاود الجيش الإسرائيلي سؤاله للانضمام للجيش وترأس الوحدة ١٠١ ذات المهام الخاصة. حصل شارون على مقعد في الكنيست الإسرائيلي بين الأعوام ١٩٧٣ و ١٩٧٤، وعاود المشاركة في الكنيست من العام ١٩٧٧ إلى الوقت الحاضر. وعمل شارون كمستشار أمني لإسحاق رابين ثم شغل منصب وزير الزراعة بين الأعوام ١٩٧٧ إلى ١٩٨١. وفي فترة رئاسة مناحيم بيغن للحكومة الإسرائيلية، عمل شارون وزيرا للدفاع. تولي رئاسة الوزارة عقب تسلمه رئاسة حزب الليكود بعد بنيامين نتنياهو، واستطاع التغلب على يهود باراك في الانتخابات التشريعية ليقود حكومة يمين ليكودية مارست سياسة اغتيالات عنيفة ضد أبرز القيادات الفلسطينية التي تعتبرها إسرائيل إرهابية، كما باشر في بناء الجدار الفاصل يفصل أراضي إسرائيل عن الضفة الغربية و قطاع غزة. بعد الانتخابات التشريعية الثانية في عهده اضطر شارون لتأليف حكومة ائتلافية مع حزب العمل بقيادة شيمون بيريز، ليتابع ممارسة سياسته لتدعيم أمن إسرائيل، و أبرز خططه في هذه الفترة كانت خطة فك الارتباط: بمتابعة بناء السور الفاصل و الانسحاب من قطاع غزة مع تفكيك المستوطنات فيه. استغل شارون عملية الانسحاب من غزة بشكل بارع إعلاميا ليصور أن اليهود يقدمون تنازلات ضخمة في حين كان يتخلص من عبء القطاع المزدحم سكانيا و النشط بالمقاومة. في نوفمبر ٢٠٠٥ ينسحب شارون إثر فضائح سياسية من حزب الليكود و يبادر لإنشاء حزب جديد دعاه (كاديما) و يضم إليه بعض الشخصيات البارزة مثل (شيمون بيريس) الذي خسر زعامة حزب العمل مجددا. في ديسمبر ٢٠٠٥ يصاب شارون بجلطة دماغية خفيفة يدخل إثرها للمشفى بضعة أيام، بعد ذلك بأسبوع يعلن الأطباء حاجة شارون لعمل جراحي في القلب.

הרב פרידמן . צבי : דין רודף למחבלים !

www.daat.ac.il/daat/kitveyet/shana/din

المصادر والمراجع

المصادر العبرية:

ـתורה נביאים והכתובים ، לונדון 1982
ـמשנה תורה לרמב"ם، ספר נזיקין הלכות רוצח ושמירת נפש
ـ רמב"ם הלכות חובל ומזיק
ـרמב"ם הלכות גניבה
ـתלמוד בבלי מסכת ברכות
ـתלמוד בבלי מסכת סנהדרין
ـשולחן ערוך חושן משפט סימן שפ סעיף ד
ـמדרש תנאים לדברים פרק כה פסוק יב
ـבבא מציעא דף מז/ א
ـיומא דף עז
ـשישה סדרי תוספתא מהדורת אב התשס"בלפי מהדורת וילנא
ـספרא דבי רב ، ספרא קדושים ז פרשת אב פרק ד/ קדושים פרק ד/ ח ، הוצאת ספרא תשי"ט
ـשישה סדרי משנה ، סדר נזיקין ، הוצאת מוסד ביאליק ירושלים דביר תלـ אביב 1959

الموسوعات العبرية

ـאנציקלופדיה מקראית ، הוצאת מוסד ביאליק ירושלים ،כ(ב)
ـ האנציקלופדיה העברית ، כללית יהדית וארץ ישראלית ، חברה להוצאות האנציקלופדיות בע"מ ירושלים תשל"ח

القواميس العبرية:

ـ אבן שושן . אברבם : קונקרדנציה חדשה לתורה נביאים וכתובים ، הוצאת קרית ספר בע"מ ירושלים .
ـ אפרים . תלמי מנחם : לקסיקון ציוני ، ספרית מעריב
ـ קרואו. ברוך : מלון הארמית החיה בעברית שבכתב ובדיבור ، הוצאת תל יזרעאל תל יביב

الكتب العبرية

ـ רכלבסקי Oספי : חמורו של משיח ، ידיעות אחקונות ، 1998

المراجع العربية:

ـالشامي ٠ رشاد (د): موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات ٢٠٠٢

ـالشوباشي. شريف : عرض وتقديم كتاب « رابين، اغتيال سياسي – الدين والقومية والعنف في إسرائيل من تأليف الكتاب الإسرائيلي إمنون كابليوك، صحيفة « الأهرام »، ١٩٩٦/٨/٢١

ـ حسن· جعفر: المجموّعات اليهودية الحريدية وعلاقاتها بإسرائيل، جريدة الحياة ـ لندن ـ ٣/ ٩ / ٩٣

الموسوعات العربية

ـ المسيري· عبد الوهاب (د) : موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، لمجلد الخامس، الجزء الثاني، الباب الرابع عشر، مدخل: الأدعية (الابتهالات واللعنات)·

الإنترنت

www.fresh.co.il/vBulletin/printthread
hebrewencyclopedia.com
www.tzionut.org/articles_details
_www.ynetnews.com
he.wikipedia.org/wiki
_www.tora.us.fm/tnk
daat.ac.il/daat/kitveyet/sinay/hagana

مقالات عبرية على الإنترنت:

ורהפטיג . איתמר : הגנה עצמית בעבירות רצח וחבלה (למהותו של דין " רודף "
daat.ac.il/daat/kitveyet/sinay/hagana

ـ הגנה עצמית רודף
www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp

الخاتمة

لقد حاولنا من خلال هذه الدراسة رصد أبرز المصطلحات الدينية، التي وظفت حديثًا للتلاؤم مع الوضع السياسي في إسرائيل • ويعد مصطلحا "دين روديف" أو "دين موسير"، و "بولسا دنورا" من أبرز تلك المصطلحات الدينية التي أُفرغت من معناها الديني ووظفت حديثا بعيدا عن المعنى الديني الذي كانت تشير إليه وفقا لمصادر الشريعة اليهودية.

وفي خاتمة هذه الدراسة نحاول استخلاص بعض النتائج التي تم التوصل إليها فيما يتعلق بالمصطلحين السابقين على ضوء مصادر الشريعة اليهودية.

أولا: مصطلح (دين روديف):

بعد أن استعرضنا ما يشير إليه مصطلح "دين روديف" في مصادر الشريعة اليهودية، نتساءل هل المصطلح السابق والحالات التي كان يطبق فيها هذا الحكم وفقا للمصادر التي ورد فيها يمكن تطبيقه كما ورد في تلك المصادر على أسحق رابين؟

وقبل الإجابة عن التساؤل السابق نلخص الحالات التي كان يطبق فيه، وفقا لمصادر الشريعة اليهودية والتي يمكن حصرها في النقاط التالية:

١ـ العهد القديم: قصة النبي يونان تشير إلى معنى حكم "روديف" برغم أنها لم تشر إلى مصطلح "روديف" بمعناه من الناحية اللغوية والتشريعية، إلا أن النبي يونان كان يعد بمثابة "روديف" فكان لابد من التخلص منه.

ـ قصة النبي داود والملك شاؤل الواردة في العهد القديم تشير بشكل مباشر إلى حكم "دين روديف" باعتبار شاؤل كان يطارد النبي داود ليقتله، ووفقا لمصادر الشريعة اليهودية فإن حكم "روديف" واضح في هذه الحالة وهو قتل "روديفـ شاؤل" من أجل إنقاذ "المطاردـ داود". وعلى الرغم من ذلك فإن داود لم يقتل شاؤل باعتباره "روديف" وتركه.

٢ـ مصادر التنائيم والأمورائيم: أما بالنسبة لحكم "روديف" الوارد في مصادر التنائيم والأمورائيم، وهو قتل "روديف". وقد حددت المصادر السابقة المقصود بمصطلح "روديف" وهو:

ـ الذي يسعى وراء إنسان لقتله

- الذي يسعى وراء فتاة مخطوبة ليغتصبها
- الذي يسعى لمضاجعة ذكر
- الذي يسعى لإتيان المحارم
- اللص
- (موسير) الذي يسلم يهودي لحاكم أجنبي
- تحذير أو تنبيه الروديف قبل إنقاذه مقابل نفسه .
- إذ أمكن الإنقاذ بعضو من أعضائه، ففي هذه الحالة لا ينقذ مقابل نفسه (عدم قتله)

من الملاحظ أن المصادر السابقة تجيز قتل "روديف" قبل تنفيذه ما يسعى إليه، على ضوء مقولة " من جاء لقتلك بكر بقتله " والتي استند إليها الفقهاء اليهود في تشريعهم لحكم " روديف" على ضوء ما ورد في العهد القديم فيما يتعلق بحكم اللص الذي يتسلل سرا لسرقه بيت ما .

حكم (روديف) في كتابات (رمبم):

- من يسعى وراء إنسان لقتله، حتى وإن كان صغيرا – ففي هذه الحالة إن كل إسرائيل يجب أن تنقذ المطارد من يد "روديف"، حتى وإن كان ذلك مقابل نفس "روديف".
- تحذير " روديف" (وهذا التحذير يكون بمثابة فرصة له للتراجع عن فعلته) وإذا لم يستجب "روديف" للتحذير واستمر في مطاردته، ينقذ مقابل عضو من أعضائه لكي لا يقتل .
- " موسير " : "يسمح بقتل "موسير" في أي مكان حتى في هذا العصر الذي لا يوجد فيه تشريع للنفس، ويسمح بقتله قبل أن يسلم، فإذا به يسلم رجلا للسلطة أو ممتلكاته وحتى إن كان مقدار ما سلمه من ممتلكات ضئيلاً فإنه يجوز قتله، ويحذرونه أولا وإذا لم يستجب، ولم يتراجع عما يفعله ؛ ففي هذه الحالة يجب قتله، وكلما بكر بقتله كان أفضل "
- اختلاف مصادر الشريعة اليهودية في تفسير ما هو المقصود "بإنقاذهم مقابل أنفسهم"؛ هل هو المقصود إنقاذ "المطارد" " נרדף " من يد من يسعى لقتله أم إنقاذ " روديف" نفسه بقتله لئلا يرتكب خطيئة .

وإذا حاولنا تطبيق حكم "روديف"، وفقًا للمفهوم السابق للمصطلح على ضوء مصادر الشريعة اليهودية، على أسحق رابين نلحظ ان:

- رابين هو أول من طبق عليه حكم "دين روديف" في العصر الحديث، لم تسبقه حالات تم تطبيق الحكم فيها.
- ان هناك بعض الحالات التي لا يطبق فيها حكم "روديف" وهي وفقا لما ورد في المشنا: "ولكن من يسعى لمضاجعة بهيمة أو لانتهاك إحدى حرمات السبت، أو يسعى لعبادة آلهة أخرى لا ينقذون مقابل أنفسهم (لا يجوز قتلهم)". أي إن الإنسان الذي يسعى لارتكاب خطأ أو إثم ما لا يتمخض عنه تعرض إنسان آخر للخطر – لا يطبق عليه في هذه الحالة "حق الدفاع عن النفس" على ضوء التشريع السابق، ويقدم للمحاكمة ليأخذ العقاب المناسب على ما ارتكبه من جرم.
- لم يكن رابين يعمل بمفرده؛ بل إنه كان يعمل ضمن منظومة سياسية لا ينفرد فيها باتخاذ أي قرار بمفرده . وفي هذه الحالة فإن حكم "روديف" يطبق كذلك على كل من ساهم واشترك في تنفيذ سياسته: الجيش – الحكومة – رجال الأمن.
- لم يسع رابين لقتل أو تعريض حياة إنسان آخر للخطر؛ بل إن ما فعله كان من منطلق "פיקוח נפש- إنقاذ النفس" أي إنه ليس "روديف"، أو "موسير" كما ذكرنا من قبل.
- لم يثمر تطبيق حكم "روديف" على رابين عن أي مكاسب مادية أو معنوية لدولة إسرائيل.
- أما بالنسبة لمصطلح "موسير" فإن رمبم قد أجاز قتل من يسلم إنسانا للسلطة حتى قبل أن يسلم ولكن من الملاحظ ان "رمبم" لم يقر بضرورة قتله مثل ضرورة قتل "روديف" الذي يسعى لقتل إنسان وإنما قال يجوز قتله "מותר להרגו". وفي حالة ما إذا أنذروه بالا يسلم أو يفرط في إنسان أو ممتلكات ولم يستجب ففي هذه الحالة يوصي بقتله.
- لم تذكر مصادر الشريعة اليهودية السابقة، قصة داود وشاؤل، وعدم قتل داود لشاؤل، على الرغم من أن القصة تشير بشكل واضح ومباشر إلى حكم "روديف" وفقًا لما يشير إليه هذا الحكم بشكل محدد في مصادر الشريعة اليهودية وهو قتل "الروديف" وفقًا للتفسيرات المختلفة للامورائيم والتنائيم، وتفسيرات "رمبم"؛ ولكن على ضوء

قصة داود وشاؤل ـ كما ذكرنا من قبل ـ أنه غير مسموح بقتل الملك أو الحاكم وأن من لم يطع أمر الحاكم يقتل كما ورد في سفر يشوع .

أي أن تطبيق حكم " روديف " يمكن تجاوزه وفقا لبعض الاعتبارات ، كما قال داود لشاؤل :

" يقضي الرب بيني و بينك و ينتقم لي الرب منك و لكن يدي لا تكون عليك ٠ كما يقول مثل القدماء من الأشرار يخرج شر و لكن يدي لا تكون عليك٠ وراء من خرج ملك إسرائيل وراء من أنت مطارد وراء كلب ميت وراء برغوث واحد٠ فيكون الرب الديان ويقضي بيني و بينك و يرى و يحاكم محاكمتي و ينقذني من يدك " (صموئيل أول : ٢٤ / ١٣ ـ١٥)

خلاصة القول : إن تطبيق حكم " روديف " على رابين لم يكن نابعا من الرغبة في الدفاع عن النفس ، بل كان ستارا دينيا يتخفى وراءه القوى الدينية المتطرفة التي لا تتورع عن عمل أي شئ في مقابل عدم التنازل عن أي شبر من " أرض إسرائيل " .

ثانيا : مصطلح (بولسا دنورا):

- إن مصطلح " بولسا دنورا " ورد في عدة مواضع في التلمود ، باعتباره عقوبة إلهية يعاقب بها الرب الملائكة مثل الملاك جبريل الذي عاقبه الرب بضرب من سياط من نار ، و النبي الياهو الذي كشف سرا إلهيا للبشر كان محظوراً إفشاؤه .
- على ما يبدو أن الطقس الديني الخاص بالمصطلح " بولسا دنورا " ليس له أصل في مصادر الشريعة اليهودية ؛ وأنه طقس مستحدث في حوالي القرن العشرين ، ويستخدم في الحالات التي يدور صراع سياسي يكون الدينيون طرفًا فيه .
- على ما يبدو أن اليعازر بن يهودا في القرن العشرين هو أول من أقامت الطائفة الحريدية في القدس ضده صلاة " بولسا دنورا " . .
- يعتقد المتدينون بأن مهمة الاستيطان هي مهمة إلهية روحانية ، وبالتالي فإن كل الوسائل مباحة من أجل خدمة الله ، ومن يختلف معهم على الطريقة ، يعتبر من أعداء الله وأعداء بني إسرائيل حتى لو كان يهوديا ، ويمارسون ضده كل أشكال التحريض والعنف والتنكيل ، ولا يتورعون في استخدام الدين وطقوسه ضده٠ وهكذا يعتقدون ، ويؤمنون أن ملائكة الخراب قتلت أسحق رابين رئيس الوزراء الإسرائيلي .

إشكالية ترجمة المصطلح
(مصطلح الصلاة بين العربية والعبرية نموذجًا)

د/ عامر الزناتي الجابري(*)

تمهيد:

لا شك أن لكل علم من العلوم مجموعة من الركائز التي يستند إليها ويقوم عليها، سواء على مستوى المفهوم والمضمون، أو على مستوى المنهج والمصطلح. وتواجه العلوم الإنسانية الكثير من المشكلات التي تبدأ بأطر العلم الواحد ومدى تفرده أو تداخله مع غيره من العلوم، مروراً بإشكاليات المنهج، وصولاً لإشكاليات المصطلح. ومن هنا كان النظر والتعامل مع المصطلح أمراً حساساً إن لم يكن خطيراً.

ولقد بلغ علم المصطلح - باعتباره أحد فروع علم اللغة التطبيقي - في العصر الراهن شأناً بارزاً، حتى صار علماً مستقلاً بذاته، ولسنا في حاجة إلى توضيح الأهمية الكبرى لدراسة علم المصطلح، ولكن يكفي في هذا الصدد القول إن معرفة مصطلح أي علم من العلوم من شأنها أن توحّد بساط البحث، الذي من الممكن أن يلتقي عليه العلماء، وتسهم بشكل فعّال في التنسيق بين مختلف أبحاثهم ودراساتهم. كما أنها تزيد زيادة ملحوظة من اتصال القارئ العادي غير المتخصص في هذا العلم أو ذاك نتيجة القضاء على الاضطراب المصطلحي، وبالتالي البلبلة الفكرية؛ فعلم المصطلح عبارة عن "حقل المعرفة الذي يعالج تكوين التصورات وتسميتها، سواء في موضوع حقل خاص أو في جملة حقول المواضيع". (1) وبما أنه علم يفيد من الكثير من العلوم اللغوية وغير اللغوية فإن لعلم الترجمة أهميته الملحة في التعامل مع المصطلحات؛ باعتباره المرآة التي تعكس فهم المصطلح في لغته

(*) مدرس اللغويات والترجمة - قسم اللغة العبرية كلية الآداب - جامعة عين شمس.

(1) د. محمد مهدي الشريف: مصطلح نقد الشعر عند الإحيائيين، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة كتابات نقدية ع ١٢٤، يوليو ٢٠٠٢، ص ٥.

الأم، ثـم تـنقله إلى المتلقـي في اللغـة الهـدف، وهو يحمل كافة المفاهيم والمضامين التي يدل عليها في أصل وضعه.

ولمـا كـان القـرآن الكـريم يحوي بين دفتيه العديد من المصطلحات ذات الدلالة المحددة والمفاهيم المقيدة، فإن الإقدام على ترجمة معانيه ـ إلى أية لغة أخرى وخاصة العبرية ـ يعكس بادئ ذي بدء أهمية المصطلح والعناية باختيار المقابل الملائم لحمل دلالته الأصلية.

ومـن هـنا كـان اختيار هذا الموضوع باعتباره يقع ضمن علم المصطلح الخاص؛ وذلك لمعـرفة الكيفـية والمـنهج الـذي اتـبعه المترجمون في تعاملهم مع المصطلح عند ترجمتهم لمعاني القـرآن الكـريم إلى اللغـة العـبرية، وهل كان المقابل محايداً؟ أم متحيزاً؟ أم مجانباً للمفهوم المـراد؟ وهـل ثمـة توحيد للمقابل العبري أم تعدد؟ وسيتم تناول ذلك من خلال الترجمات الأربـع المطـبوعة لمعانـي القـرآن الكـريم إلى اللغـة العـبرية. فما هو المصطلح؟ وما علاقته بالتصور؟ وما هي أساليب ترجمة المصطلح بين اللغات؟

مقدمة تأسيسية:

الاصـطلاح: مـصدر مـن الفعـل اصـطلح، وهـو اتفـاق طائفـة مخصوصة على أمر مخصوص، ولكل علم اصطلاحاته. ويقال: اصطلح القوم؛ أي زال ما بينهم من خلاف، واصطلح القوم على الأمر؛ أي تعارفوا عليه واتفقوا (1).

فالفعـل (اصـطلح) الـلازم يفـيد زوال الخـلاف وصفاء النفوس، أما إذا عُدِّي بحرف الجـر، فإنـه يفـيد الـتعارف علـى أمر، والاتفاق عليه. والاصطلاح مصدر، أما المصطلح فاسم مفعول، ينبغي أن يُذكر بعد اسم المفعول هنا جار ومجرور، فنقول: المُصطلح عليه، كمـا نقـول المـتفق عليه، والمتعارف عليه، ولكن لكثرة الاستعمال وبيان المراد استُغني عن الجار والمجرور، واقتصر على كلمة المصطلح فقط.

وقد استعملت صيغة المصدر للدلالة على المراد باسم المفعول، فالمصطلح والاصطلاح يقصد بهما الألفاظ التي تحمل دلالات خاصة. وقد آثر "التهانوي" في كشافه استعمال صيغة المـصدر فأطلق عليه (كشاف اصطلاحات الفنون)، في حين آثر مجمع اللغة العربية بالقاهرة اسـتعمال صـيغة اسـم المفعـول فـيما أخـرجه تحت عنوان: (مجموعة المصطلحات العلمية والفنية)(*).

---

(1) مجمـع اللغـة العـربية بالقاهـرة؛ المعجم الوسيط، ١٩٨٥، الطبعة الثالثة، ج١ ص٥٤٠ (مادة صلح، اصطلح).

(*) تـسمى اللغـة العـبرية المصطلح باسم מֻנָּח وهو اسم معنى في صيغة اسم المفعول المزيد بالميم من المبني للمجهـول لـوزن הֻפְעַל ومادتـه الأصـلية נוח، ودلت نصوص العهد القديم على أن مشتقات هذه =

وعلى هذا فالاصطلاح والمصطلح يراد بهما : اللفظ ذو الدلالة الخاصة المتعارف عليها بين طائفة معينة في مجال أو حقل معين، إذ يختلف مدلول المصطلح من مجال إلى آخر ؛ فكلمة الإخراج يختلف مدلولها في مجال العمل المسرحي عنه في مجال علم النفس . . إلخ(1) .

ويقترب المعنى السابق للمصطلح من أقدم تعريف أوروبي معتمد لهذه الكلمة والذي ينص على أن : "المصطلح كلمة لها في اللغة المتخصصة معنى محدد وصيغة محددة، وعندما يظهر في اللغة العادية يشعر المرء أن هذه الكلمة تنتمي إلى مجال محدد"(2) .

وهناك تعريفات حديثة للمصطلح تربط المفهوم بالمصطلح الذي يدل عليه منها التعريف التالي : "المصطلح كلمة أو مجموعة من الكلمات من لغة متخصصة (علمية أو تقنية . . إلخ) يوجد موروثاً أو مقترضاً ويستخدم للتعبير بدقة عن المفاهيم وليدل على أشياء مادية محددة". وهذا التعريف يجعل المصطلح غير مقصور على الكلمة المفردة ؛ فالمصطلح قد يكون من كلمة أو مجموعة من الكلمات(3) .

ويتفق الرأي بين المتخصصين في علم المصطلح على أن أفضل تعريف أوروبي للمصطلح هو أن: "الكلمة الاصطلاحية أو العبارة الاصطلاحية مفهوم مفرد أو عبارة مركبة استقر معناها أو بالأحرى استخدامها وحُدِّد في وضوح(*) . وهو تعبير خاص ضيق في

=المادة تعني في دلالتها الأساسية : الراحة والسكن كما في (أيوب ٣/ ٢٦)، وفي (خروج ٢٠/ ١١). وأثبتت هذه النصوص صيغاً أخرى في الأوزان المزيدة لها، نحو הִפְעִיל – הֵנִיחַ الذي يرتبط بمعنى الوضع كما في (تثنية ٢٦/ ١٠). ويعد إليعيزر بن يهودا أول من نقل صيغة מֻנָּח نقلاً مقصودا من معناها اللغوي الأصلي الدال على الوضع بمفهومه المادي، إلى معنى اصطلاحي معنوي يرتبط بفكرة الاصطلاح بمفهومها العلمي الدقيق قياساً على المفهوم الاصطلاحي المعنوي لكلمة الوضع في العربية. وجاء تحديده لمعنى المصطلح מֻנָּח على نحو يقترب من المجال الدلالي لمفهوم مصطلح Term في الدراسات اللغوية الحديثة. انظر : عبد الله رمزي علي : المصطلح الصوتي في العبرية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٥، ص ١، ٢، ٦.

(1) د. محمد إبراهيم عبادة : معجم مصطلحات النحو والصرف والعروض والقافية، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٥، ط ٣، ص١١.

(2) د. محمود فهمي حجازي : الأسس اللغوية لعلم المصطلح، دار غريب للطباعة، القاهرة، د. ط، د. ت، ص١١.

(3) المرجع السابق، نفسه.

(*) إن التأكيد على أن المصطلح يرد مفرداً أو في عبارة مركبة يدل على أن المصطلح قد يكون كلمة واحدة، وقد يتكون من عدد من الوحدات الدلالية ؛ كأن يكون تركيبه من : موصوف وصفة=

دلالته المتخصصة وواضح إلى أقصى درجة ممكنة(**) وله ما يقابله في اللغات الأخرى، ويرد دائماً في سياق النظام الخاص بمصطلحات فرع محدد فيتحقق بذلك وضوحه الضروري.

ويوضح هذا التعريف أهمية التحديد الدقيق لمعنى المصطلح، وأن هذا التحديد ممكن في إطار موضع المصطلح بين مجموعة المصطلحات المكونة لنظام التسميات في داخل التخصص الواحد(1) مع الأخذ بعين الاعتبار مسألة وجود مقابل للمصطلح بين اللغات المتعددة.

وقد كان الغرب أسبق إلى الاهتمام بهذا المجال المعرفي الحديث نسبياً، بيد أن هذا العلم لم يتأسس بصورته المعروفة اليوم إلا في بدايات القرن العشرين. ففي الثلاثينيات من هذا القرن بذلت الجهود في النمسا وتشيكوسلوفاكيا وألمانيا والاتحاد السوفيتي لإرساء أساس علمي للدراسات المصطلح (للمصطلحية). وقد أدت هذه الجهود إلى خلق ثلاث مدارس مصطلحية هي:

مدرسة براغ: والتي نمت من مدرسة براغ اللسانية الوظيفية، والتي أرست نظرياتها على أعمال دي سوسير De Saussure التي تؤكد الجانب الوظيفي للغة.

مدرسة فينا: التي تنطلق من نظرية مؤسسها النمساوي فوستر Wuster التي تعالج المصطلحات بوصفها وسيلة اتصال لصيغة بطبيعة المفاهيم، والعلاقات فيما بينها وخصائصها ووصفها وتعريفها وتقييس المفاهيم والمصطلحات وتدويلها.

= ـ مضاف ومضاف إليه ـ مضاف ومضاف إليه موصوف — كلمة ومتعلقها النحوي ـ اسم موصول وصلته. انظر: د. محمد إبراهيم عبادة: المرجع السابق، ص ٢١، ٢٢.

(**) يتضح في ضوء التعريفات السابقة أن للمصطلح مقومات المجاز والنقل. فالمجاز لأنه عُدلَ باللفظ عما يوجبه أصل اللغة، ولأنهم جاوزوا به موصفه الأصلي، أو جاوز هو مكانه الذي وضعَ فيه. أما مقومات النقل فلأن من طرائق النقل أن يشيع الاستعمال المجازي فتنقل الكلمة إلى ما يعرف بالمجاز ثم تصير بغلبة الاستعمال منقولة إلى المعنى الجديد. ومن طرق النقل أن يغلب استعمال الكلمة في معنى جزئي خاص مع أن الكلمة موضوعة في الأصل لمعنى كلي يتناول هذا الجزئي. أي أن المصطلح بدأ مجازاً بالنقل ثم أصبح حقيقة في عرف أصحاب هذا المجال. ولابد أن تتحقق مناسبة ما بين المعنى اللغوي العام والمعنى الاصطلاحي كالعموم والخصوص، أو المشاركة في أمر أو مشابهتهما في وصف ما. انظر: د. محمد إبراهيم عبادة، المرجع السابق، ص ١٢، ١٣، ص ٢١، ٢٢.

(1) د. محمود فهمي حجازي: المرجع السابق، ص١١، ١٢.

المدرسة السوفيتية التي تأثرت بأعمال فوستر في تأكيدها أهمية تقييس المصطلحات وتوحيدها[١].

وتتفق جميع هذه المدارس الفكرية على أن لعلم المصطلح جانبين : جانب نظري وآخر عملي، فالجانب النظري يتمثل في البحث في النظرية العامة والنظرية الخاصة لعلم المصطلح. أما الجانب العملي فيتبلور في وضع المصطلحات وتوحيدها وتوثيقها بما في ذلك استخدام بنوك المصطلحات أداة لخزن المصطلحات ومعالجتها واسترجاعها[٢].

ومن ثم تبلور علم المصطلحية Terminology Science كعلم جديد وأُنشئت من أجله المعاهد والمؤسسات المصطلحية من مؤسسة أنفوترم بمدينة فينا، ومؤسسة علم المصطلح بالولايات المتحدة الأمريكية. وفي العقدين الأخيرين بدأت تظهر البنوك المصطلحية لخدمة الباحثين في هذا العلم[٣].

ودراسة المصطلح علم تمتزج فيه المعارف وتتاخم حدوده اللسانيات والمنطق وعلم الوجود Ontology، وعلم المعلومات Information science ولغة الأهداف الخاصة والمعجمية وعلم التأصيل.. إلخ.

وقد كان للعالم النمساوي "يوجين فوستر" (١٨٩٨ – ١٩٧٧) فضل وضع أساس النظرية العامة للمصطلحية وتطويرها، وهو ما يميز مدرسة فيينا بتطورها وثراء مادتها العلمية حيث ترتكز على هذه النظرية[٤].

وتعالج النظرية العامة للمصطلحية طبيعة التصورات وما بينها من علائق ونظمها

---

(1) Al – toma,s.a, toward unified linguistic terminology al – arabiyya , 1980 , 13 , P. 51-64.= نقلاً عن : عبد الله رمزي علي : المرجع السابق، ص١٢. انظر كذلك : د. محمد حلمي هليل : أسس المصطلحية، مقال ضمن إشكالية المصطلح، إشراف: د. يوسف زيدان وآخرون، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الفلسفة والعلم، ١٩٩٦، ع ٣، ص ١٥.

(2) عبد الله رمزي علي : المرجع السابق نفسه.

(3) د. محمد حلمي هليل : المرجع السابق، نفسه. د. محمد مهدي الشريف : المرجع السابق، ص٥.

(4) د. محمد حلمي هليل : المرجع السابق، نفسه، وكذلك مقال : ملاحظات حول برامج تدريب المترجمين في الوطن العربي – مقال ضمن : عالم الترجمة، تحرير : عبد الله الشناق وآخرون : جمعية المترجمين الأردنية، عمان – الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، المجلد الأول، ص١٩٥. د. عبد السلام المسدي : قاموس اللسانيات، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٤، ص٢١.

وخصائصها مع وصف التصورات (المفاهيم)، وتخصيص مصطلح ذي مفهوم معين، وعكس ذلك، وطبيعة المصطلحات، وبنيتها، وتدوين المصطلحات[*]. سواء بالأسلوب التقليدي أو بالاستعانة بالحاسب الآلي[1].

ومن هنا نجد أن المفهوم أو التصور والمصطلح هما وجهان لعملة واحدة. فإذا كان المصطلح رمزاً لغوياً يتألف من الشكل الخارجي فهو ذو مغزى فكري يتألف من التصور (وهو معنى من المعاني يتميز عن المعاني الأخرى داخل نظام من التصورات). وتعد دراسة المفاهيم أو التصورات Conceptology هي حجر الزاوية بالنسبة لنهج المتخصصين في مجال دراسة المصطلح أو ما يعرف بعلم المصطلحية. وإن كان لكل من المصطلح والتصور وجود قائم بذاته، إذ أن قصر مصطلح على تصور معين ما هو إلا عملية مقررة سلفاً؛[2] وذلك لأن المعاني في اللغات الخاصة تُشكل عن طريق التصورات وتنقل للآخرين عن طريق المصطلحات.

وما التصور في حقيقته إلا تركيب ذهني مشتق من الموضوعات ولكي نبلّغ هذا التركيب الذهني نسند رمزاً إلى التصور الذي يمثله. هذا الرمز عادة هو المصطلح في التواصل المصرفي. ومن ثم احتلت نظرية التصورات مكان الصدارة في علم المصطلحية، ويعرّف Klausmeier التصور بقوله: "هو البيانات المرتبة عن صفات شيء أو أكثر - موضوعات: أحداث، عمليات - من شأنها أن تسمح لموضوع بعينه أو لفئة من الأشياء أن تمتاز عن أو أن يكون لها صلة بغيرها من الأشياء أو فئات الأشياء"[3]. ومن ثم فالتصورات تشكل جزءاً مهماً من بنية علم المصطلح وهي تعود في تاريخنا إلى الفلسفة اليونانية القديمة، وخاصة علمي المنطق والوجود[4].

(*) يقترب هذا التعريف من تعريف القاسمي للمصطلحية، انظر: د. محمد الديداوي: الترجمة والتواصل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، ص٤٧.

(1) د. محمد حلمي هليل: ملاحظات حول برامج تدريب المترجمين في الوطن العربي، المرجع السابق، نفسه.

(2) د. محمد حلمي هليل: أسس المصطلحية؛ مرجع سابق، ص١٩. عبد الله رمزي علي: مرجع سابق ص١٥.

(3) د. محمد حلمي هليل: أسس المصطلحية ص١٦، ١٧.

(4) د. محمد حلمي هليل: المرجع السابق، نفسه.

وعليه فتحديد المفهوم أو التصور إنما هو عملية مزدوجة، إذ ينبغي على واضع المصطلح أن يحيط بدلالته كامل الإحاطة فيجد ما يدل على ذلك بحيث يستطيع من يصادفه أن يهتدي إلى مفهومه به ومنه[1]. ومن ثم بات من المنطقي أن وضع مصطلح معين بإزاء مفهوم معين إنما يعني إلحاقه بنظام محدد من المفاهيم والتصورات بحيث يتلبس، أو يتخصص بهذا المفهوم حتى وإن استخدم خارج النظام. وفي ذلك يقول "هارتمان": "إن أي مسرد يحاول تفسير علم من العلوم بذكر أمثلة من مصطلحات هذا العلم فحسب دون الإشارة إلى نظامه التصوري أو المفهومي SystemeConc ptual إنما تعد محاولة غير كافية".

وهذا ما أكده "كريستال" حينما نبه إلى تأثير وضع مصطلح جديد أو إعادة تعريف مصطلح قديم في المصطلحات الأخرى. ذلك أن المنظومة المصطلحية كلٌ واحدٌ، وعندما يتغير مفهوم مصطلح ما فهذا يضطرنا إلى تغيير مفهوم المصطلحات الأخرى المرتبطة به داخل التخصص[2].

هذا ويتباين المصطلحيون وعلماء اللغة في منهج الوصول إلى معنى المصطلح وتعريفه، فبينما يستعين المصطلحيون بفكرة المفهومية أو التصور Conceptology يستخدم اللغويون مصطلح الدلالية Semantics للمفهوم ذاته، وعلى الرغم من أن المفهومية والدلالية متفقان من حيث الهدف والغاية فإنهما مختلفتان في النهج والطريقة. فبينما يرى اللغويون أن معنى الكلمة يحدده السياق باعتبارها وحدة معجمية خاصة من مفردات اللغة، يذهب المصطلحيون إلى أن معنى المصطلح تقرره خصائص المفهوم الذي يعبر عنه، والعلاقات القائمة بين هذا المفهوم وبقية المنظومة التصورية للحقل العلمي الذي ينتمي إليه[3].

العلاقة بين علم المصطلح وعلم الترجمة:

وفي ضوء ما سبق من تعريفات للمصطلح نجد اتفاق الرأي بين المتخصصين في مجال علم المصطلح على أن لكل مصطلح ما يقابله في اللغات الأخرى[4]، وهو الرأي الذي

---

(1) د. محمد الديداوي: منهاج المترجم بين الكتابة والاصطلاح والهواية والاحتراف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، ص١١١.

(2) د. محمود فهمي حجازي: المرجع السابق، ص١٢، ١٣ – د. محمد حسن عبد العزيز: المصطلحات اللغوية الحديثة، مقال ضمن مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ص٢١.

(3) عبد الله رمزي علي: مرجع سابق، ص ١٥، ١٦.

(4) انظر ص٣ من هذا البحث.

يؤكد وجود صلة قوية بين علمي المصطلح والترجمة إضافة لانتمائهما إلى فروع علم اللغة التطبيقي.

وفي ضوء نظرية دي سوسير حول كيفية العلاقة بين الدال والمدلول والتي يرفض فيها دي سوسير الفكرة القائلة بوجود اللغة في شكل لائحة من المفردات تقابلها لائحة من الأشياء؛ لأن ذلك يفترض أن الأفكار توجد كاملة قبل وجود الإشارات اللغوية، مؤكداً أنه لا كيان لأفكار موجودة سلفاً، ولا كيان لشيء مميز قبل ظهور اللغة. نجد أنه من اللازم بالنسبة لعملية الترجمة التأكيد على مدى ارتباط المبادئ اللغوية للغة الأم / المصدر واللغة المنقول إليها الهدف بالمعالم الإنسانية الوجودية لحياة الإنسان (وفق البعد الحضاري والفلسفي والأنثروبولوجي لهذه المعالم)[1].

ذلك لأن من المشاكل الخطيرة التي تعترض سبيل المترجم مشكلة ترجمة المصطلح باعتباره يتضمن شحنات ثقافية تقف في خلفية النص الأصلي وتحيط به وكأنها هالة شفافة لطيفة لا ترى أحياناً[2] وعلى المترجم حينئذ أن يترجم ليس فقط العناصر المختلفة للإطار السيمويولوجي، بل أيضاً يترجم مكان هذا العنصر في المجتمع كله، ولذلك فإن البناء الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع يؤثر على جميع العناصر التي تشكل بنيته[3] وذلك باعتبار أن التصور أو المفهوم واحد حيث إنه فكرة عن شيء ما بيد أن المصطلح يختلف من شعب لآخر[4].

وهذا ما أكده الباحث التونسي "المنصف الشلي" من خلال مقارنته لنظامين لغويين مختلفين في الجذور والاستعمال واستطاع أن يتوصل إلى حقيقة مهمة هي أن من يتكلم

---

(1) عبد الوهاب حفيظ: حول الترجمة والتعريف والتغريب – مأساة المصطلح وفراغ المعنى، ضمن: مجلة الوحدة (الترجمة وتشكيل الفكر العربي المعاصر) إصدار المجلس القومي للثقافة العربية ع٦١، ٦٢ أكتوبر – نوفمبر ١٩٨٩، ص٧٩.

(2) סלמאן מצלחה: התרגום יצירה דומה ושונה، תרגום בצידי הדרך، בעריכת: ששון סומך، הוצאת אוניברסיטת תל-אביב، גבעת חביבה، 1993، עמ' 13.

(3) שם، עמ' ١٢، ١٣. وكذا: د. محمد الديداوي: منهاج المترجم ص١٠٥، ١٠٦.

(4) حسين سعيد الكرمي: ما هكذا يا سعد تورد الإبل، مقال ضمن اللسان العربي، مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي، الرباط، المغرب ١٩٩٤، ع٣٨، ص١٩٩، وكذا: د. محمد لطفي الزليطي، منير التريكي: ضوابط الخيانة الأمينة للنص المترجم، ترجمة طنجة، المغرب، أبريل ١٩٩٢، ح١، ع١ ص١٤.

العربية هو عربي في كينونته، ومن يتكلم الفرنسية هو فرنسي في كينونته ولا مجال للشك في أن الأول يختلف عن الآخر في وعيه وتفكيره وحياته النفسية والاجتماعية والأخلاقية. والسبب وراء ذلك واضح ولا يحتاج لكثرة تأويل. فاللغة التي تتشكل لحاجة اجتماعية مباشرة هي أيضاً تفرض ذاتها على الواقعة الاجتماعية الراهنة من خلال ما تملكه الكلمة من شحنة تاريخية مليئة بالرموز والإشارات والدلالات، إنها تفرض نفسها ليس فقط على مستوى القيمة الذوقية الجمالية والحسية بالأشياء، وإنما أيضاً على مستوى القيمة التصورية التجريدية في الأفكار السياسية والاجتماعية والفلسفية[1].

وهو ما يتفق مع رأي "سلمان مصالحة" السابق ذكره، فإذا كانت الوقائع تفرض نفسها على اللغة فإن اللغة من جانبها تفرض نفسها على الوقائع، ذلك أن المفردة اللغوية تملك الإيحاءات التي تختلف باختلاف الثقافة، بل وباختلاف الحقب التاريخية داخل الثقافة الواحدة.

ومن هنا وقبل الحديث عن كيفية نقل المفاهيم وترجمتها إلى حقلنا الأدبي لابد من استحضار ما يُعرف (بشرط البداية) أو شروط الإمكان والوضعية الإبستيمولوجية التي تقف وراء الأشياء والنظريات والكلمات، وذلك لنتمكن من الإمساك بالخيوط الأساسية المكونة لمفاهيم هذه (النظرية). بمعنى أن عملية الفهم هنا لا تتحقق إلا بإدراك هذه الوضعية الإبستيمولوجية التي ساهمت فيها عناصر أخرى تاريخية وعلمية وسياسية أي إدراك المدخل الموجه نحو المفهوم **oriented approach Concept** – إن مثل هذا الفهم هو الذي سيؤدي بنا إلى إدراك عملية النقل والترجمة : كيف سننقل تلك المفاهيم إلى حقلنا ونسقنا الأدبي واللغوي إن شروط فهمنا لهذه المفاهيم هي التي ستحدد فهمنا لها حينما نقوم بنقلها وما سيتولد عن ذلك من تأويلات تبحث عن المماثلة والمقايسة والانسجام لهذه المفاهيم في

---

(1) إذا أردنا وصف رجل دولة بأنه يعمل في (كادر) أو (إطار)، وهو الاسم الذي نجده عادة في المقالات السياسية والصحفية. فإن هذا المصطلح هو الترجمة المباشرة للكلمة الفرنسية **Cadre** والتي تشير بمعناها إلى شكل هندسي مربع له علاقة ضمنية بهرمية الإدارة المركزية. وبمجرد استعمال مصطلح كادر فإننا نجد أنفسنا في سياق معنوي محدد متسم بترابط تنظيمي معقد. ونفس الأمر ينطبق على مصطلحات الوضوء، والحرية، (ومشهد، وحال) الصوفيين... إلخ. انظر : סלמאן מצלחה : שם. د. محمد لطفي الزليطي و د. منير التريكي : المرجع السابق ص١٤. عبد الوهاب حفيظ : المرجع السابق ص ٧٩ وما بعدها.

أوضاعنا الإبستيمولوجية (*)، وأيضاً قدرة ذلك الفهم على استنبات تلك المفاهيم المنقولة كلاً أو بعضا (1).

وبعد أن تتضح المفاهيم المصطلحية لن تكتمل الصورة وينجلي المقصود تماماً إلا بمجالسة الأخصائي في الميدان قصد الاستفسار ومناظرته قصد التعرف، وقد يكون ذلك عبر المعاجم المصطلحية- ومن ثم نتمكن من الفهم العميق للمصطلح بما يؤدي إلى إيجاد المقابل المناسب له (2).

وذلك الشرط ليس تعنتاً بل هو مصدقاً لقول "فلبر" إن أهل الاختصاص أنفسهم هم المؤهلون تأهيلاً خاصاً لتحديد المصطلحات التي تخص حقول تخصصهم وتقويم التعريف، لأنهم ولا أحد غيرهم، يفهمون عناصر الموضوع أو المفاهيم المعينة(3). فالأمر لا يتعلق بمسألة المصطلحات وترجمتها وحدها، بل إنها مشكلة الواضع قبل أن تكون مشكلة المترجم. فقبل أن يقف المترجم حائراً في أي كلمة يختار في مقابل هذا الاصطلاح الأجنبي أو ذاك، وقف المؤلف محتاراً في أي لفظ يختار للتعبير عن مدلول جديد لم يسبق إليه في ميدانه(4).

إجراءات ترجمة المصطلح:

في ضوء ما سبق ذكره ينبغي أن نعيِّن إجراءات ترجمة المصطلحات بين اللغات وتقترن طرق الترجمة بالنصوص ككل، إلاّ أن إجراءات الترجمة تستعمل للجمل والوحدات اللغوية الأصغر وهي (*):

(*) ربما لا يلتفت المترجم لما يحمله الأصل من شحنات دلالية ثقافية مما يؤدي إلى ترجمة سطحية، تفتقد الطبقات العميقة للأصل. وأحياناً ما تخرج الترجمة فاقدة لأي دلالة ويكون القارئ عاجزاً أمام رسالة لا يعرف لها تفسيراً ما. انظر: סלמאן מצלחה: שם

(1) أحمد بوحسن: نقل المفاهيم بين الترجمة والتأويل نقل مفاهيم نظرية التلقي، مقال ضمن: الترجمة والتأويل، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، ١٩٩٥، ص ٨٧،٨٦.

(2) محمد الديداوي: منهاج المترجم، ص٩٩ - بيتر نيومارك: اتجاهات الترجمة، جوانب من نظرية الترجمة، ترجمة محمود إسماعيل صيني، دار المريخ، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٨٦ ص ١٥٦.

(3) د. محمد حلمي هليل: ملاحظات حول برامج تدريب المترجين في الوطن العربي، المرجع السابق، ص٢٠١.

(4) جورج مونان: المسائل النظرية في الترجمة، ترجمة لطيف زيتوني، دار المنتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص ٩ من مقدمة المترجم.

(*) أشار د. محمد رشاد الحمزاوي عند حديثه عن تقنيات الترجمة - يقصد ترجمة المصطلحات - اعترافاً منه وتقديراً بأن هذا النوع من الترجمة الذي يمثل جزءاً أساسياً من ترجمة النص، يتحتم أن تكون له=

١) **التحويل (الكتابة الصوتية، الكلمة المستعارة)** : وهو عبارة عن عملية تحويل كلمة في لغة المصدر إلى نص اللغة الهدف مع الانتباه للتطبيع الذي يعني تحويل الحروف الهجائية المختلفة للغات الأخرى، مثل التحويل بعد التطبيع من الروسية واليونانية والعربية والصينية . . . إلخ إلى الإنجليزية، وحينئذ تصبح الكلمة (كلمة مستعارة) . وإذا كان على المترجم اختيار هذا الإجراء، فعليه أن يكمل هذه الخطوة بإجراء ترجمة أخرى، خاصة وأن الكلمة هنا هي كلمة ثقافية في لغة المصدر ذات إشارة خاصة بثقافة لغة المصدر . ويشار إلى الإجراءين الروتينيين المعمول بهما بلفظ (الثنائي)، مثل : כְּנֶסֶת كنيست، بوندسرات Bundesrat . ويمكن القول بأن هذا هو الإجراء الأساسي لأنه يظهر احتراماً لثقافة لغة المصدر[1] .

٢) **التطبيع** : يتبع هذا الإجراء التحويل حيث تُكيف كلمة لغة المصدر أولاً مع اللفظ السليم؛ ومن ثم مع علم الصرف في اللغة الهدف[2] .

٣) **المقابل الثقافي**[*] : وهذا الإجراء ترجمة تقريبية حيث تترجم كلمة لغة المصدر الثقافية بكلمة ثقافية في اللغة الهدف لذا ترجمت tBaccalourèa إلى (مستوى آ) في الفرنسية . وهذا الإجراء يستعمل على نطاق محدود لأنه ليس كامل الدقة، حيث يساء استعماله لاعتماده على درجة التماثل الثقافي بين الأصل والهدف . وهو يفيد في النصوص العامة

=قواعده وضوابطه – أشار إلى عدد من المعايير استناداً إلى المدرسة الكندية وخاصة فيناي وداربيلينه ولخص هذه الإجراءات فيما يلي : الترجمة المباشرة وهي :– النسخ : نوع من الاستعارة الخاصة تستوجب فيها الترجمة إدخال استعمال جديد يبدو غريباً . – الاستعارة (التعريب) . ـ التضخيم : استعمال عدد من الكلمات أكبر من الأصل . ـ التحشية : شبيهة بالتضخيم، مع زيادة ألفاظ . الترجمة غير المباشرة (الجانبية) وهي :– التكافؤ : التعبير عن مصطلح في الأصل مع استعمال تعبير مختلف . ـ المؤلفة : اعتماد مقابل خاص من لغة ما لتأدية معنى خاص بلغة أخرى . ـ التحوير : استعمال معايير قديمة للدلالة على مفاهيم جديدة . وقد التقى مع نيومارك في بعض هذه الأنواع كالنسخ (التحويل)، الاستعارة (التطبيع)، التضخيم (المقابل الوصفي) . . . إلخ . انظر : د . محمد الديداوي : الترجمة والتواصل، ص٥١، ٥٢ .

(1) بيتر نيومارك : الجامع في الترجمة، ترجمة د . حسن غزالة، دار الحكمة، ١٩٩٢، ص١٠٧، ١٠٨ – اتجاهات في الترجمة ص١٤٥ .

(2) بيتر نيومارك : الجامع في الترجمة ص١٠٩ .

(*) صنف نيومارك هذا الإجراء في كتابه الجامع كثالث إجراء يلجأ إليه المترجم، في حين صنفه في كتابه اتجاهات على أنه الإجراء الخامس .

وفي الدعاية والإعلان، وكذلك في الشروح المقتضبة التي تقدم للقراء الذين يجهلون ثقافة المصدر، ذلك أن لهذا الإجراء تأثيراً ذرائعياً Paragmatic أكبر من المصطلحات الثقافية الحيادية وعلى كل فهذا الإجراء يتأتى لدعم أو تكملة لإجراء ترجمة آخر في ثنائيات الترجمة(1).

٤) المقابل الوظيفي : يتطلب هذا الإجراء الشائع والذي يتم تطبيقه على الكلمات الثقافية- يتطلب استعمال كلمة حرة من الثقافة مع مصطلح خاص جديد أحياناً. لذا فهو يحيّد أو يعمم الكلمة الواردة في المصدر وأحياناً يضيف عنصر تخصيص، مثل Baccalourèat (البكالوريا) (امتحان نهاية المدرسة الثانوية في فرنسا)، Sejm (البرلمان البولندي). ويعتبر هذا الإجراء- وهو تحليل تكويني ثقافي - أكثر طرق الترجمة دقة حيث تفرغ الكلمة الثقافية من مركبها الثقافي. ويحتل هذا الإجراء المنطقة الوسطى، وأحياناً العالمية بين اللغة المصدر أو ثقافتها وبين اللغة الهدف أو ثقافتها. وغالباً ما يندمج هذا الإجراء مع التحويل، مثل : Taille (ضريبة مفروضة على عامة الشعب قبل الثورة الفرنسية) أو (تيل)(2).

٥) المقابل الوصفي : يجب موازنة الوصف مع الوظيفة في الترجمة أحياناً، فمثلاً كلمة Sa uraim توصف بأنها (الأرستقراطية اليابانية من القرن الحادي عشر إلى القرن التاسع عشر) وكانت وظيفتها (توفير الضباط والإداريين). فالوصف والوظيفة عنصران أساسيان في الشرح كما في الترجمة أيضاً عند مناقشة الترجمة، وجرت العادة على إهمال الوظيفة، أما الآن فنميل إلى المبالغة(3).

٦) ثنائيات الترجمة Translation couplets : المراد بهذا الإجراء هو استخدام أكثر من إجراء (اثنين، أو ثلاثة، أو أربعة) من الإجراءات المذكورة آنفاً للتعامل مع مشكلة واحدة، كأن يتكون الإجراء من (الكتابة الصوتية) والتحويل للمصطلح متبوعاً بترجمة له (وقد تكون الترجمة حرفية أو مقابلاً ثقافياً أو وظيفاً . . إلخ)، وتكتب بين قوسين ويفترض أن المترجم سيبقي من خلال هذا الإجراء على المصطلح الأصلي في باقي

(1) بيتر نيومارك : المرجع السابق ص١٠٩، ١١٠ - اتجاهات في الترجمة، ص١٤٦.
(2) بيتر نيومارك : الجامع في الترجمة ص١١٠، ١٦٢، ١٦٥.
(3) المرجع السابق، ص١١١.

النص وفي أية كتابات أخرى في اللغة الهدف، مثل : כְּנֶסֶת Knesset الكنيست (البرلمان الإسرائيلي). ونجد أحياناً أن الأولوية للترجمة تتبعها الكلمة الأصلية بين القوسين، ويستخدم هذا الجزء مع المصطلح الذي له أهمية في الحاضر والمستقبل غير أنه معروف بدرجة كافية[١].

٧) الترادف اللفظي : المراد هنا بكلمة المرادف اللفظي هو استعمال (كلمة) مرادف قريب في اللغة الهدف من دلالة كلمة في اللغة المصدر في السياق. إذ قد يوجد مرادف دقيق وقد لا يوجد. وتكون الكلمة (في الأصل) غير مهمة في النص، خاصة فيما يخص الصفات وظروف الخاصية (والتي تعتبر من حيث المبدأ خارج نطاق القواعد وأقل أهمية من المكونات الأخرى للجملة. ففي مقابل Persone Gentille نجد المرادف هو شخص (لطيف) فالمرادف ملائم، حيث الترجمة الحرفية غير ممكنة فقط، وتكون الكلمة ليست مهمة للتحليل التكويني وهنا يسبق الاقتصاد الدقة.

٨) الترجمة المباشرة : (المقترضة، الدخيلة Calque) : وهي الترجمة الحرفية للمتلازمات اللفظية الشائعة ولأسماء المنظمات ومكونات الكلمات المركبة، مثل (السوبرمان – Übermensch) ومثل (المجلس الوطني ـ فرنسا ـ National assembly)، ويجب على المترجم نظرياً أن يبدأ عمله بهذا الإجراء، حيث يملأ فجوات مفيدة في الثقافات المتقاربة أحياناً. ويستعمل هذا الإجراء عادة حينما تكون المصطلحات معترفًا بها مسبقاً فقط، ويستخدم مع المؤسسات المهمة فقط[٢].

٩) الترجمة الحرفية : هذا الإجراء يستخدم حينما يكون المصطلح في اللغة المصدر شفافاً أو له مبرر دلالي Semantically Motivated، ويكون جزءاً من اللغة المقننة، مثل : Senate مجلس الشيوخ (فرنسا) Präsident (الرئيس)[٣].

١٠) الترجمة الرسمية (المعترف بها) : حينما تضع مؤسسة رسمية من أهل اللغة المصدر ترجمة في اللغة الهدف لمصطلحات مؤسساتها فلابد للمترجم أن يؤيد تلك الترجمة، ما لم يجد أنها غير مناسبة في رأيه، فعندها لابد من استخدام الملاحظات الهامشية Footnote أو الملاحق، مثل : Bundestag (البرلمان الألماني الفدرالي)[٤].

---

(1) بيتر نيومارك : الجامع في الترجمة، ص١٢١ – اتجاهات في الترجمة، ص١٤٧.

(2) بيتر نيومارك : الجامع في الترجمة، ص١١١، ١١٢ – اتجاهات في الترجمة، ص١٤٥، ١٤٧.

(3) بيتر نيومارك : اتجاهات في الترجمة، ص١٤٥.

(4) بيتر نيومارك : الجامع في الترجمة، ص ١١٩ – اتجاهات في الترجمة، ص ١٤٥، ١٤٦.

١١) الترجمة المؤقتة (Translation label بطاقة ترجمة) : يعتبر هذا الإجراء شرطي لمصطلح جديد عادة، وهي ترجمة تقريبية تأتي بين فواصل مقلوبة أو علامات اقتباس، ثم تحذف هذه الفواصل لاحقاً على أمل أن يتقبلها الناس؛ مثل Self Management (الإدارة الذاتية)[1].

١٢) القولبة Modulation : حسب تعبير فيناي وداربلنيه. ويستخدم هذا الإجراء حينما تأتي لغة الترجمة حرفية، مثل : Château d'eau خزان ماء – وهذا الإجراء موجود في معاجم الثنائية اللغة. وتنقسم القولبة إلى أحد عشر صنفاً مثل :

- المعاكس المنفي. - المجرد محل الملحوس. - السبب محل النتيجة.

- الجزء محل الكل. - عكس المصطلحات. - المعلوم محل المجهول... إلخ[2].

١٣) الحذف Deletion : يمكن في أثناء الترجمة حذف المصطلح الذي لا أهمية له في ثقافة اللغة الهدف، مثل Avocado حينما ترد قبل اسم العائلة وكذلك ألقاب معينة، شريطة أن تكون هذه الكلمات هامشية بالنسبة للنص، مع الإشارة إلى وظيفة المصطلح حينما يتطلب الأمر ذلك[3].

وفي ضوء تعدد هذه الإجراءات نجد أن ترجمة الاصطلاحات تطرح عدداً من المسائل منها ما يختص باللغة المنقول منها، ومنها ما يتعلق باللغة المنقول إليها، ومنها ما يرتبط بالمترجمين.

فعلى صعيد اللغة المنقول منها يختلف أمر الاصطلاحات بين أن يكون هناك تقارب بين اللغتين الهدف والمصدر كأن تنتميان إلى مجموعة لغوية واحدة أو ينتمي كل منهما إلى مجموعة مختلفة. كما يختلف الأمر إذا كانت هذه الاصطلاحات أصلية في اللغة المصدر أم مبتدعة فيها وموضوعة بها ابتداء– أو مترجمة إليها باللفظ أو بالمعنى. ودرجة ثراء اللغة المصدر بالمصطلحات وبما فيها من مؤلفات، فالأمر يختلف إذا كانت الترجمة بين لغتين ساميتين مثلاً تشتركان في البناء والاشتقاق والتصريف عن أن تكون بين لغة اشتقاقية وأخرى إلصاقية... إلخ. كذلك هل الاصطلاح أصيل أم نستأنس بأصل اللفظ ومدلوله عند واضعه.

---

(1) بيتر نيومارك : الجامع في الترجمة، ص١٠٩، ١١٠ – اتجاهات في الترجمة، ص١٤٦.
(2) بيتر نيومارك : الجامع في الترجمة، ص١١٧، ١١٨.
(3) بيتر نيومارك : اتجاهات في الترجمة، ص١٤٧، ١٤٨.

وعلى صعيد اللغة المنقول إليها يختلف أمر الاصطلاحات تبعاً لما عرفته هذه اللغة من ترجمات إليها، فثراؤها اللغوي المصطلحي مرتبط بذخيرتها وما ترجم إليها. وهو ما يسهل من عملية الترجمة بين اللغتين. كما أنه بقدر تنوع المجالات المعرفية لهذه اللغة يزداد استعدادها لاستيعاب الجديد من العلوم ومصطلاحاتها[1].

وثمة عدد من المعايير Reference criteria يجب وضعها في الحسبان عند التعامل مع أي من هذه الإجراءات وهي:

١. على المترجم أن يضع نصب عينية جمهور القراء والذي قد يكون على اطلاع بشكل أو بآخر على اللغة المصدر، أو يقرأ الترجمة فقط لأنه لم يتمكن من الحصول على الأصل، أو قد يرغب في الاتصال بكاتب الأصل لاستشارة كتبه الأخرى أو يكتب المحرر أو الناشر فهناك فئات من الجمهور وهي الخبير (المتخصص)، العام المثقف غير المتخصص؛ فالمتخصصون يطالبون باستخدام المصطلح الأصلي في لغة المصدر في حين نجد على الطرف الآخر أن غير المتخصصين من القراء يحتاجون إلى شرح في لغة الهدف يعطي من التفاصيل قدر ما يسمح به عامل التشويق. وبين هذا وذاك نجد القراء المثقفين من غير المتخصصين الذين قد يحتاجون إلى ترجمة مؤقتة أو إلى مقابل ثقافي[2].

٢. إذا كان للمصطلح أهمية بالغة للقارئ الأجنبي، فتجب ترجمته ما أمكن ذلك، مثل أسماء المؤسسات العامة. أما إذا كان المصطلح متوسط الأهمية نتيجة كتابته صوتياً ربما كجزء من ثنائي الترجمة. وأما إذا كان المصطلح قليل الأهمية ولا يساهم في إضفاء اللون المحلي، وخاصة إذا كان يتعلق بمؤسسة دولة ثالثة فيمكن ترجمته[3].

٣. يوجه الإيجاز والملائمة والرخامة (الإحساس العام) أو إحساس الجماهير نحو تبني مصطلحات اللغة المصدر[4]. وقد تلعب هذه الأمور مع الشعور القومي والتحيز والمعارضة دوراً في عدم ترجمة بعض المصطلحات مثل: Ayatalla آية الله، Führer (فوهرر)، وتكاد تستعمل كلها كما لو كانت أسماء وأعلام[5].

---

(1) جورج موتان: المسائل النظرية في الترجمة، ترجمة لطيف زيتوني، ص١٤ من مقدمة المترجم.

(2) بيتر نيومارك: الجامع في الترجمة، ص١٣٥، ١٣٨ – اتجاهات في الترجمة، ص١٤٩، ١٥٠.

(3) بيتر نيومارك: اتجاهات في الترجمة، ص١٥٠.

(4) المرجع السابق، ص١٥١.

(5) المرجع السابق، ص١٥٥، ١٥٦.

٤ . يجب أن نتذكر الدرجات المتفاوتة للتعادل الثقافي، أو ما أطلق عليه " د. الحمزاوي" مشكلة الترادف الكوني الذي يفترض وجوباً أن لكل مصطلح في لغة ما مرادف في لغة أخرى . وذلك من أعقد المشاكل التي لم يقر لها قرار؛ لأن الترجمة من لغة إلى أخرى تفرض اعتبار ثقافة كل لغة وما يحيط بها من ترميمات، ولا تقر التلاصق والنسخ . فعلى المترجم أن يأخذ بعين الاعتبار العزة الوطنية القومية الحقيقية والثقافة المحلية والعناصر الدلالية والبراجماتية والأساليب الإعلانية ومن هنا فالكتابة الصوتية تجد لها تأييداً أكبر من غيرها[١] .

٥ . من المستحب أن يوجد نوع من الاطراد في ترجمة مصطلحات المؤسسات أو كتابتها صوتياً وذلك بالسير على نهج واحد في ذلك . غير أن اعتبارات الأهمية والشفافية قد تتعارض مع فكرة توحيد النهج مما يحتاج إلى إضافة شروح تراعي فيها مقاصد النص ووظيفة المصطلح – وليس شكله أو تكوينه – وذلك بأكبر قدر ممكن من الإيجاز[٢] .

٦ . كلما زاد استعمال بلد ما لمصطلحات المؤسسات لبلد آخر، وكلما زادت أهمية تلك المصطلحات، كان ذلك ادعى إلى اللجوء إلى الترجمة بدلاً من الكتابة الصوتية . وقد يكون مفيداً استخدام المقابل الإنجليزي للمصطلح الأجنبي ثم الكتابة الصوتية بين قوسين، ثم نشير إلى المصطلح الإنجليزي في بقية المقال مع اختصاره[٣] .

٧ . نجد أن الوظيفة أهم من الوصف أو التركيب وعليه نجد **Black rod** القضيب الأسود؛ أي الحاجب بمجلس اللوردات، و **Yellow Pages** الصفحات الصفراء[٤] .

٨ . إذا كان المترجم في شك من أمره، فيجب أن يكتب مصطلحات المؤسسات صوتياً بدلاً من ترجمتها . ويجب تجنب الترجمة بمصطلح خاص ببلد اللغة الهدف مثل **G.P.D** مكتب البريد العام الإنجليزي، كمقابل للمصطلح **P.T.T** (البريد والهاتف والتلغراف) الفرنسي[٥] .

---

(1) المرجع السابق، ص١٥١، ١٥٢ – محمد الديداوي : الترجمة والتواصل، ص٥١ .
(2) بيتر نيومارك : اتجاهات في الترجمة، ص١٥٣، ١٥٤ .
(3) المرجع السابق، ص١٥٥ .
(4) المرجع السابق، ص١٥٣ .
(5) المرجع السابق، ص١٥٦ .

٩ . على المترجم تجنب ثلاثة أخطاء شائعة :

- إعطاء ترجمة جديدة لمصطلحات لها ترجمات معروفة .
- استخدام مصطلحات من اللغة الهدف تتسم بمحلية الطابع كثيراً
- الترجمة الحرفية (السخيفة) (كلمة بكلمة)[1] .

وفي محاولة ثانية منه اجتهد "نيومارك" في تعيين طرق الترجمة وفقاً لنوعية المصطلح : فمصطلحات المؤسسات الدولية عادة ما يوجد لها ترجمات معترف بها (رسمية) وهى في الحقيقة ترجمات دخيلة[2] . أما المصطلحات السياسية والإدارية لبلد ما فتترجم هي الأخرى ترجمة دخيلة مثل (رئيس الجمهورية)، الجمعية الوطنية – فرنسا ، أما إذا كان اسم المؤسسة (البرلمان) غير مترجم من قبل فإن له ترجمة رسمية معترف بها في الوثائق الإدارية ، أما أسماء الوزارات فتترجم حرفياً شرط وضعها بالشكل المناسب ، أو إعطاء المقابل الثقافي المناسب لها ، والتي في المقابل الوظيفي .

وأما المصطلحات المؤسسية التاريخية فالمبدأ الأول هو عدم ترجمتها ما لم يكن لها ترجمة مقبولة عموماً . أما في النصوص الأكاديمية والكتابية المثقفة فإنها تحول عادة (صوتياً) مرفقة بمصطلح وظيفي أو وصفي حيث يكون ذلك مناسباً مع تفاصيل وصفيه قدر ما هو مطلوب[3] .

وأما المصطلحات الدينية وخاصة الأديان الأخرى ؛ فغالباً ما تحول (التحويل) حينما تكون ذات أهمية في اللغة الهدف [4] .

المصطلحات الفنية ، فإنها تتأرجح بين التحويل والترجمة إذا كانت مبهمة أما إذا كانت شفافة فإنها تترجم . لكن أسماء الأبنية والمتاحف والمسارح فإنها تحول وتترجم معاً في الأغلب ، هذا ويتم الإبقاء على مصطلحات الفن بالإيطالية ، والبالية بالفرنسية . . إلخ . وتميل مثل هذه المصطلحات إلى التحويل حينما تعتبر إنجازاً حضارياً وتميل إلى التطبيع إذا ما

---

(1) المرجع السابق، نفسه .
(2) بيتر نيومارك : الجامع في الترجمة، ص١٣٦ .
(3) بيتر نيومارك : الجامع في الترجمة، ص١٣٦ .
(4) المرجع السابق، ص١٣٧ .

حظيت عالميتها بالقبول(١) . وأما مصطلحات وأسماء البيئة المحلية (طبيعة وبشرية) فيُبقى عليها عادة(٢) .

ولكن بصورة عامة نجد أن أفضل إجراء يتبع مع المصطلح الجديد الخاص بثقافة أجنبية (مع وجود العزة القومية والاهتمامات الأكبر بالدول الأخرى، والاتصالات المتزايدة) أفضل إجراء وبما يكون الكتابة الصوتية مصحوبة بشرح معقول في داخل النص (*) . فإذا انتشر المصطلح فقد تتبناه أو تأخذ به اللغة الهدف وتعتبر هذه الطريقة العامة المناسبة على احترام الثقافات الأجنبية(٣) .

إذن فاختيار المقابل الملائم أثناء الترجمة عبر إجراء دقيق ومباشر يتوقف على عدة أمور منها : نوعية النص، ومتطلبات الجمهور الممثل (القارئ)، وأهمية الكلمة الثقافية (المصطلح) في النص ويفضل أن يكون هناك أكثر من إجراء معاً لضمان الحيدة الموضوعية والدقة المطلوبة(٤) .

الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم:

يُعد القرآن الكريم من أكثر الكتب أهمية لدى المستشرقين الذين عكفوا على دراسته ومحاولة فهمه سواء بلغته العربية أو عن طريق ترجمته إلى العديد من اللغات العالمية حتى بلغ عدد تلك اللغات حوالي ست وثلاثين لغة رسمية في أنحاء العالم . (٥) وجاءت هذه الترجمات ما بين ترجمات جزئية لبعض آياته أو سوره، وبين ترجمات كلية من ألفه إلى يائه . (٦)

---

(1) المرجع السابق، ص١٣٧ ، ١٣٨ .

(2) المرجع السابق، ص١٥٨ ، ١٥٩ .

(*) ذلك أن بإمكان المترجم إعطاء معلومات بديلة أو إضافية بطرائق ثلاث : (داخل النص – ملاحظة هامشية في نهاية الصفحة أو الفصل أو الكتاب – في صورة مسرد)، والطريقة الأولى هي الأفضل إذ= = تمكن المترجم من تقديم المعلومة بإيجاز دون تأثير على تسلسل السرد، وذلك كأن يرد مصطلح بديل، أو بين قوسين، أو كتعريف مكون من كلمة واحدة. . . إلخ. انظر : بيتر نيومارك : اتجاهات في الترجمة، ص١٤٩ .

(3) بيتر نيومارك : : المرجع السابق، ص١٦٠ .

(4) بيتر نيومارك : الجامع في الترجمة، ص١٦٢ .

(5) عبد الغني عبد الرحمن محمد : دراسة في فن التعريب والترجمة ، القاهرة ١٩٨٦ ، ص ٩٣ .

(6) حسن المعايرجي : المحرفون للكلم ، الترجمات اللاتينية الأولى للقرآن الكريم، مجلة المسلم المعاصر، ع ٤٨ ، ص٥٥ ، هامش ١ .

ويمكن القول بأن الترجمات الأجنبية لمعاني القرآن الكريم قد مرت في مسارها بعدة مراحل متداخلة وقد تباينت ردود الفعل حول قبول هذه الترجمات ما بين مؤيد ومعارض في إطار الدفاع عن القرآن أو حمل لواء الموضوعية العلمية.[1] وهو الأمر الذي أدى للكشف عن عيوب وأخطاء هذه الترجمات من خلال النظر إليها في ضوء عدة معايير هي تقع بين دائرة الاستشراق وأحكامه وبين دائرة الترجمة وعلوم اللغة.

وجاءت أولى محاولات ترجمة معاني القرآن الكريم ترجمة كاملة إلى اللغة العبرية في القرن السادس عشر وقام بها الحاخام " يعقوب بربي يسرائيل هليڤي " وهو من "سلونيكا". وما تزال هذه الترجمة مجرد مخطوط حتى يومنا هذا ولم تحظ بالطبع.

وأما الترجمة الثانية الكاملة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية فهي ترجمة " تسڤي حاييم هيرمان ركندورف " المستشرق الألماني اليهودي ، والصادرة بعنوان : אלקוראן או המקרא נעתק מלשון ערבית ללשון עברית ומבואר (القرآن أم المقرا نقل من اللغة العربية إلى اللغة العبرية مشروحاً). وذلك في ليبزج Leipzig عام ١٨٥٧[2] وهي أول ترجمة مطبوعة لمعاني القرآن الكريم. وترجع أهمية هذه الترجمة إلى أنها اعتمدت على الأصل العربي مباشرة، دون النقل عن لغة وسيطة.[3] وقد ضمَّن المترجم مقدمته آراءً عديدة حول الإسلام والقرآن والرسول ﷺ، وتحدث عن علاقة الإسلام والقرآن خاصة باليهودية والمسيحية. وقد أعلن من خلال هذه الآراء عن توجهه في نسق الترجمة إذ ظهر منها أنه محمّل بروح استشراقية ضارية ضد الإسلام والقرآن والرسول ﷺ، وأنه تابع في هذا لأساطين المستشرقين المعاصرين له والسابقين على عصره، حسبما ذكره صراحة في هذا الإطار، من

---

(1) عامر الزناتي الجابري : الآيات الواردة عن اليهود في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم ، دراسة لغوية نقدية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٨ ، ص ٧٩ وما بعدها.

(2) צבי חיים הרמן רקנדורף : אלקוראן או המקרא ، ליפסג ، 1957 .

(3) د. جمال الرفاعي : دراسة في مشكلات ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية القاهرة ١٩٩٤ ، ص١٠١ . د. محمود علي صميدة : بنو إسرائيل في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم، حولية كلية الآداب، جامعة سوهاج ، مج ٢، ع ٩، . 199 ، ص583، 584. האנציק' העברית : כ' 31، עמ' 343. כ'30، עמ'52.

Ency. Judaica, vol 10, P. 1199. Sason Somekh : Arabic literature in Hebrew Translation and Research in Israel, in Bulletin of Israel P.E.N centre, No 15, Tel Aviv August, 1971, P. 10.

أمثال "ماراتشي" "جورج سال" "جوستاف ڤايل" وغيرهم. [١] وقد أكد خلال ترجمته على اقتفاء القرآن لأثر اليهودية والمسيحية، بل والاقتباس المباشر منهما. وأن محمداً ﷺ ما هو إلا سارق للعقيدة اليهودية والمسيحية وعقيدة العرب في الجاهلية.

وأما الترجمة الثانية الكاملة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية، فصدرت في فلسطين عام ١٩٣٦. وقام بها المستشرق اليهودي "يوسف يوئيل ريڤلين" وصدرت بعنوان: אלקוראן- תרגום מערבית (القرآن مترجماً من العربية) عن دار النشر דביר بتل أبيب. ثم صدرت طبعتها الثانية عام ١٩٦٣، ثم الثالثة عام ١٩٧٢، والرابعة عام ١٩٨٧ [٢] وهي ترجمة مشكولة، وقد ضمّن المترجم في مقدمته منهجه في الترجمة وظروف إخراج هذا العمل وذكر مساعدة الشاعر والأديب اليهودي "حاييم نحمان بيالك" في بداية طريق العمل ومشاركته له في الترجمة. كما أشار في هذه المقدمة لترجمة كل من "يعقوب بربي يسرائيل" و"ركندورف" وأكد على عدم دقة ترجمة ركندورف. [٣] وتعتبر هذه الترجمة متميزة بروحها وأسلوبها مقارنة بما سبقها من ترجمات وهو الأمر الذي دعا "ساسون سوميخ" للقول بأن هذه الترجمة هي "أهم عمل ترجمي تم من اللغة العربية إلى اللغة العبرية خلال القرن العشرين".

وأما ثالثة الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم فهي ترجمة د. "أهارون بن شمش" المستشرق الإسرائيلي، وقد صدرت طبعتها الأولى عام ١٩٧١ عن دار نشر מסדה رامات جان، بعنوان הקוראן הקדוש- ספר הספרים של האשלאם תרגום מערבית. [٤] (القرآن المقدس- أقدس كتب الإسلام مترجماً من العربية) ثم صدرت الطبعة الثانية منها عام ١٩٧٨ وهي طبعة منقحة بعنوان הקוראן - ספר הספרים של האשלאם תרגום מערבית

---

(1) צבי חיים הרמן רקנדורף : עמ' xii , xvii. وانظر حول تفصيل هذه الآراء: عامر الزناتي الجابري: ص ١٣٠ وما بعدها.

(2) האנציק' העברית : כ' ٣٠، עמ' ٥٢. د. محمود علي صميدة: ص٥٨٥
Ency. Judaica, vol 10, P. 1199. Sason Somekh: ibid.

(3) יוסף יואל ריבלין : אלקוראן، עמ' v , viii.

(4) ששון סומך : הקוראן בעברית פרוזאית، ידיעות אחרונות 3 / 12 / 1971، עמ' 12. חיים לשם : הקוראן בתרגום עברי חדש، משא 14 / 1 / 1972، עמ' 3. האנציק' העברית : כ' 30، עמ' 52.
Ency. Judaica: ibid

إصدار ספרים קרני تل أبيب.[1] وهي ترجمة تعود بنا إلى ما سبق عهد ترجمة ريفلين إذ إنها تحمل الكثير من الرؤى الاستشراقية المعادية للإسلام، بل إن المترجم ذاته يؤكد في مقدمته على أن الإسلام لم يأت بجديد فهو الديانة اليهودية بالعربية. مع التأكيد على الاقتباس المباشر في القرآن من المصادر اليهودية ومن اللغة العبرية.[٢]

ويرى بعض الباحثين اليهود أن هذه الترجمة ليست سوى ترجمة تفسيرية للقرآن الكريم، وأن الفارق بينها وبين مفهوم الترجمة فارق كبير للغاية.[٣]

وقد صدرت ترجمة رابعة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية قام بها البروفسور أوري روبين الأستاذ بجامعة تل أبيب عام ٢٠٠٥، وسبب صدور هذه الترجمة في رأي بعض المستشرقين الإسرائيليين هو عدم ملاءمة لغة الترجمة التي اتبعها ريفلين لروح العصر لدى المتلقي الإسرائيلي المعاصر. وهو ما يؤكد ضرورة المراجعة المستمرة لأي ترجمة تتم لمعاني القرآن الكريم.

وهذه هي الترجمات الأربع التي سنعتمد عليها خلال دراستنا هذه لأحد المصطلحات الإسلامية المهمة للغاية، ألا وهو مصطلح الصلاة.

****

مصطلح الصلاة:

استخدم المترجمون مقابل مصطلح (الصلاة) الفعل العبري הִתְפַּלֵּל،[٤] في حين استخدم ريفلين وأوري روبين المقابل תְּפִלָּה مفرداً، بينما استخدم بن شمش صيغة المفرد والجمع من هذا المقابل תְּפִלָּה، תְּפִלּוֹת[٥].

---

(1) ד"ר. אהרון בן שמש: הקוראן، ספר הספרים של האשלאם، תרגום מערבית، הוצאת ספרים קרני، תל-אביב 1978.

(2) ד"ר. אהרון בן שמש: עמ' ט: טו. عامر الزناتي الجابري: ص ١٤٤ وما بعدها.

(3) ששון סומך: עמ' 12. חיים לשם: עמ' 3.

(4) انظر ترجمة ركندورف للآيات التالية على سبيل المثال: ﴿البقرة ٣، ٤٣، ٤٥، ٨٣، ١١٠ – النساء ٤٣ – المائدة ١٢، ٥٥، ١٠٦ – التوبة ٥، ١١، ٨٤، ١٠٣ – الجمعة ٩﴾، انظر ترجمة ريفلين للآيات التالية: ﴿النساء ٤٣ – المائدة ٦ – التوبة ٨٤، ١٠٣﴾، انظر ترجمة بن شمش للآية: ﴿التوبة ١٠٣﴾ انظر ترجمة أوري روبين للآيات: ﴿المائدة ٦ – التوبة ٨٤، ١٠٣﴾.

(5) انظر ترجمة ريفلين للآيات: ﴿البقرة ٣، ٤٣، ٤٥، ٨٣، ١١٠ – المائدة ١٢، ٥٥، ١٠٦ – التوبة ٥، ١١﴾، انظر ترجمة بن شمش للآيات: ﴿البقرة ٣، ٤٣، ٤٥، ٨٣، ١١٠ – النساء ٦، ١٢، ٥٥، =

وقبل الحديث عن دقة المصطلح المستخدم في العبرية سواء أكان في صيغته الفعلية أم الاسمية. نجد لزاماً علينا توضح دلالة المصطلح (صلاة) في العربية ثم تحديد مدلول مصطلح תְּפִלָּה في العبرية حتى نتمكن من تقييم الإجراء الذي اعتمده المترجمون في عملهم.

ففي اللغة العربية نجد أن الصلاة في اللغة من الفعل صلى ومنه صلى الفرس في السباق؛ أي جاء مُصلّياً وهو الثاني في السباق. وصلّى فلان، أي دعى ويقال صلّى عليه، أي دعى له بالخير. والصلا هو جانب الذنب عن يمينه وشماله وهما صلوان، ووسط الظهر من الإنسان والدواب. ويقال صَلَى الشيء صَلْياً أي ألقاه في النار، وصلى اللحم شواه، وصلى العيد نصب له الشرك. ويقال صلى فلاناً (وله) : أي كاد له ليوقعه في الشر. والصلي النار والوقود[1].

فالصلاة في العربية : فعلة من صلى وأصله الواو لاشتقاقه من الصلى وهو عرق متصل بالظهر يفترق من عند عجب الذنب، ويمتد منه عرقان في كل ورك عرق، يقال لهما الصلوان فإذا ركع انحنى صلاه وتحرك فسُمي بذلك مصلياً، ومنه أُخذ المصلي في سبق الخيل لأنه يأتي مع صلوى السابق. قال بن عطية "اشتقت الصلاة منه إما لأنها جاءت ثانية الإيمان فشبهت بالمصلي من الخيل، وإما لأن الراكع والساجد يثني صلواه"[2].

وقال بعضهم : أصل الصلاة من الصلاء، قال ومعنى صَلّى الرجل أي أزال عن نفسه

=١٠٦ – التوبة ٥، ٨٤، ١١﴾. انظر ترجمة أوري روبين للآيات : ﴿البقرة ٣، ٤٣، ٤٥، ١١٠ – النساء ٤٣ – المائدة ١٢، ٥٥، ١٠٦ – التوبة ٥، ١١﴾.

(1) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط : ج١ ص٥٤١، ٥٤٢ مادة (صلى). الزمخشري : أساس البلاغة، سلسلة الذخائر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مايو ٢٠٠٣، عدد ٩٦، ج٢، ص٢٥ ٢٦. محمد إسماعيل إبراهيم : قاموس الألفاظ والأعلام القرآنية، دار الفكر العربي، ١٩٦١، ص ٢١٨.

(2) محمود بن عمر الزمخشري : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، رتبه مصطفى حسين أحمد، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٧، ج١ ص٤٠ - أبو السعود العمادي : تفسير أبي السعود، دار أحياء التراث، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٤ ج١ ص٣١- أبو حيان الأندلسي البحر المحيط في التفسير، عناية : صدقي محمد جيل، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٢، ج١ ص٦٥، ٦٦- عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي: زاد المسير في علم التفسير، المكتبة الإسلامية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ، ج١ ص٢٥.

بهذه العبادة الصلاء الذي هو نار الله الموقدة. وقال "ابن فارس" : يقال إن الصلاة من صَلَّيْتُ العود بالنار إذا لينته؛ لأن المصلي يلين بالخشوع[1].

وقال "الراغب" : الصلاة التي هي العبادة المخصوصة أصلها الدعاء وسُميت هذه العبادة بها كتسمية الشيء باسم بعض ما يتضمنه أي تسمية الجزء اسم الكل والعكس أو على سبيل المجاز. وجعل "ابن عطية" الصلاة مما أخذ من صلى بمعنى دعا. قال فلما كانت الصلاة في الشرع دعاء وانضاف إليه هيئات وقراءة، سُمى جميع ذلك باسم الدعاء والقول إنها من الدعاء أحسن[2].

ومن هنا قيل إن الصلاة هي الدعاء والتبريك والتمجيد والتزكية (من الله على عباده)، ومن الملائكة هي الدعاء والاستغفار. وهي اسم يوضع موضع المصدر، كقوله تعالى : "أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة"، وكقوله "إن الله وملائكته يصلون على النبي"[3].

والصلاة في اصطلاح الفقهاء : أقوال وأفعال مفتتحة بالتكبير، مختتمة بالتسليم، بشرائط وهيئات مخصوصة وللصلاة أنواع، وشروط وأركان، وتسمى فرائض وسنن ومكروهات، ومبطلات وتنقسم الصلاة إلى ما لا يشتمل على ركوع وسجود، وهي صلاة الجنازة، وما يشتمل عليهما وهو ما عداها، وينقسم الثاني إلى قسمين : الأول الصلاة المفروضة، والثاني الصلاة النافلة وهي تشمل المسنونة والمندوبة. ولم تنفك شريعة منها وإن اختلفت صورها بحسب كل شرع[4].

وقد وردت الصلاة في القرآن على ثلاثة عشر وجهاً :

١. عقب الدعاء كقوله تعالى : ﴿ ... إن صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ... ﴾ (التوبة ١٠٣).

---

(1) الراغب الأصفهاني : المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ص ٢٨٥ـ المُقرى الفيومي : المصباح المنير، تحقيق د. عبد العظيم الشناوي، دار المعارف ص٣٤٦.

(2) أبو السعود العمادي : المرجع السابق، نفسه، أبو حيان التوحيدي، المرجع السابق، نفسه، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي : زاد المسير، المرجع السابق، نفسه، الراغب الأصفهاني، المرجع السابق، ص٢٨٥.

(3) الراغب الأصفهاني : المرجع السابق، نفسه ـ المُقرى الفيومي : المرجع السابق، ص٣٤٦. محمد إسماعيل إبراهيم : المرجع السابق، ص٢١٧.

(4) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية : كتاب الصلاة من الفقه على المذاهب الأربعة، قسم العبادات، رسالة الإمام، القاهرة، ١٩٩٦، الطبعة الثالثة، ص٣

٢ . بمعنى الاستغفار كقوله تعالى : ﴿ ... يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ ... ﴾ (الأحزاب ٥٦).
٣ . الرحمة كقوله تعالى : ﴿ هُوَ ٱلَّذِي يُصَلِّي عَلَيۡكُمۡ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ ﴾ (الأحزاب ٤٣).
٤ . صلاة الخوف كقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا كُنتَ فِيهِمۡ فَأَقَمۡتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ ... ﴾ (النساء ١٠٢).
٥ . صلاة الجنازة كقوله تعالى : ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٖ مِّنۡهُم مَّاتَ أَبَدٗا ... ﴾ (التوبة ٨٤).
٦ . صلاة العيد كقوله تعالى : ﴿ وَذَكَرَ ٱسۡمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ ﴾ (الأعلى ١٥).
٧ . صلاة الجمعة كقوله تعالى : ﴿ ... إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ ... ﴾ (الجمعة ٩).
٨ . صلاة الجماعة كقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا نَادَيۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ ٱتَّخَذُوهَا هُزُوٗا ... ﴾ (المائدة ٥٨).
٩ . صلاة السفر كقوله تعالى : ﴿ فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَقۡصُرُواْ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ ... ﴾ (النساء ١٠١).
١٠ . صلاة الأمم الماضية كقوله تعالى : ﴿ ...وَأَوۡصَٰنِي بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ ... ﴾ (مريم ٣١).
١١ . كنائس اليهود كقوله تعالى : ﴿ ... وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ ... ﴾ (الحج ٤٠).
١٢ . الصلوات الخمس كقوله تعالى : ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ... ﴾ (البقرة ٤٣).
١٣ . صلاة العصر كقوله تعالى : "تحبسونهما من بعد الصلاة"[١].

من الجدير بالذكر أن بعض المستشرقين مثل "آرثر جفري" يصنف هذه اللفظة ضمن الألفاظ الأعجمية الواردة في القرآن الكريم، وذكر أنه بجانب هذا الفعل نجد في القرآن أيضاً : صلاة، مُصَلّ، مُصَلَّى. ونقل عن " Sprenges " أن (صلى) مشتق من صلاة، وأن صلاة نفسها مستعارة من مصدر آرامي، وأن اللفظة الواردة في الحبشية مستعارة من نفس المعنى.

أما "نولدكه Noldke " فيرى أنه من الممكن أن تكون مستعارة من الآرامية اليهودية، لكن الاحتمال الأكبر أنها من السريانية حيث تنتشر عبارة (إقامة الصلاة). ويخلص "جفري" أخيراً إلى أن الاستعارة تمت منذ وقت مبكر لذا فإن هذه الصورة شائعة في الشعر العربي الذي سبق الإسلام[٢].

(1) الفيروزابادي : بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق محمد علي النجار المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦، ج٣، ص٤٣٥ وما بعدها ـ جلال الدين السيوطي : الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، ج٢ ص١٢٥.

(2) وحيد أحمد صفية : الألفاظ التي قيل بأعجميتها دراسة في ضوء اللغات السامية، دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس ٢٠٠٢، ص٢٩١.

غير أننا إذا ما عدنا إلى اللغات السامية فإننا نجد الفعل (صلّى) ورد في الأكادية Şullû بمعنى (يتوسل إلى، يناشد). وفي آرامية العهد القديم نجد צְלָא Şlà [*] بمعنى صلى، كما نجد الاسم צְלוֹתָא Şlotà [**] بمعنى صلاة. وفي السريانية نجد الفعل صَلّي salli بمعنى صلي كما نجد الاسم صلُوتًا Şalot بمعنى صلاة. وفي العربية الجنوبية نجد Şlw بمعنى صلى، وفي المنداعية Şalat بمعنى صلى، ويقابل ذلك في العربية الفعل صلى والاسم الصلاة.

وبناء على ما تقدم فإن الراجح أن الفعل (صلى) وكذلك لفظه الصلاة من مفردات المشترك السامي وليست دخيلة في العربية من الآرامية أو السريانية أو غيرهما. ولعل كل من "حازم كمال الدين" و"طه باقر" قد أدركا الصواب عندما صنفا هذين اللفظين ضمن مفردات المشترك السامي[١].

ولعل ثمة مشترك سام آخر ألا وهو الفعل صَلَى بمعنى (شوى، صلا) وهذا على تخريج الصلاة أنها من جذر صَلا بمعنى شوى أو لين العدو بالنار أو وقع عن نفسه الصلاء وهي النار[٢]. أي أن ثمة عنصر سامٍ مشترك للفظ الصلاة وللفعل صلى.

مصطلح الصلاة في العبرية:

فيطلق مصطلح תְּפִלָּה على الصلاة في اللغة العبرية، وهو لفظ مشتق من الجذر פלל الذي يدل على التفكير والحكم ويعني لفظ תְּפִלָּה (صلاة ـ دعاء ـ تسبيح ـ مصحف الصلاة ـ كتاب الصلاة)، وهو لفظ مقرائي (إرميا ٧/ ١٦) (ولا ترفع لأجلهم دعاء ولا صلاة). (مزامير ٦/ ١٠) (يقبل صلاتي)، (أيوب ١٦/ ١٧) (وصلاتي خالصة). وقد تطورت دلالة اللفظ في العصر الوسيط لتدل على كتاب الصلوات اليهودية [٣].

(*) יהושע שטיינברג : מלון התנ"ך, הוצאת יזרעאל ، תל – אביב ، 1977 ، ע' צלא.

(**) ד"ר יוסף שכטר : אוצר התלמוד ، הוצאת דביר ، תל-אביב، מהדורה שניה ، הדפסה שניה ، תשל"ג ، עמ' 319.

(1) السابق ص291، 292.

(2) B.D.B. Hebrew and English lexicon of the old testament' oxford, at the clarendon press , 1955 p802

(3) יהושע שטיינברג: מלון התנך، ע' תפילה. אברהם אבן שושן: המלון העברי המרוכז ، הוצאת קרית ספר، ירושלים ، 1993 ، ע' תפילה. דוד שגיב : מלון עברי – ערבי ، הוצאת שקן ، ירושלים ותל – אביב ، 1990 ، ע' תפילה.

وأما الصيغة الفعلية فيستخدم لها الفعل התפלל من وزن התפעל والذي يعني (صلى ـ تضرع ـ ابتهل ـ دعا ـ استعطف) وهو فعل مقرائي كما في (مل١ ٨/ ٤٢) (وصلى في هذا البيت)، (إشع ٤٥ / ١٤) (ولك يسجدون إليك يتضرعون). كما يدل هذا الفعل على الاستعطاف والابتهال كما في (مل١ ٨/ ٥٤) (وكان لما انتهى سليمان من الصلاة إلى الرب بكل هذه الصلاة والتضرع). ويستخدم مع حرف الجر ל ، בעד، על للإشارة لمن يستغفرون من أجله أو يتضرعون للعفو عنه، بينما يستخدم مع حرف الجر אל للإشارة لمن يتضرعون إليه أو يستغفره كما في (صمو١ ٧/ ٥).

وهذا الفعل مشتق كذلك من الجذر פלל والذي لم يرد في وزن פעל ـ קל بل ورد في وزن الشدة פיעל ـ פִּלֵּל بمعنى (خطر على باله ـ اعتقد ـ فكر ـ تضرع ـ ابتهل ـ صلى ـ استعطف ـ دان ـ حكم ـ جرّم) كما في (تك ٤٨/ ١١) (صمو١ ٢/ ٢٥) (إذا أخطأ إنسان إلى إنسان يدينه الله)(١).

إذن فصيغة الاسم والفعل كلاهما يختص بالتقرب والتضرع للإله، وذلك تفرقه مما قد يقترب من دلالتهما من ألفاظ في اللغة مثل תחינה، תהילה، שועה وغيرها والتي تدل على التقرب والتوجه للإنسان(٢).

ويعني لفظ תְּפִלָּה في الاصطلاح : حديث الإنسان مع الإله سواء بالتسبيح أو الشكر أو الدعاء أو التضرع وطلب القربى. ويطلق عليها العبادة القلبية(٣).

وتعد الصلاة أهم الشعائر التي تقام في المعبد اليهودي، ولكنها في بادئ الأمر لم تكن تتم بشكل منظم ودقيق بل كانت تتم بشكل عفوي ارتجالي حسب الظروف والأحوال الخاصة والعامة وحسب الاحتياجات الشخصية كما في (تك ٢٠/ ١٧) (صمو١ ١/ ١). ولم يكن لها بالتالي أية قيود من حيث المضمون أو الصياغة أو الأسلوب أو اللغة المستخدمة فيها ولا من حيث الزمن. بل إنها عمل قلبي يصدر عن الإنسان في أي وقت وبأية

(1) יהושע שטיינברג: ע' פלל ، פילל ، התפלל. אברהם אבן שושן : ע' פלל ، פילל ، התפלל. דוד שגיב : ע' פלל ، פילל ، התפלל.

(2) האנציק' העברית، כ' 32، ע' תפילה ، עמ' 1009.

(3) האנציק' למדעי החברה، כ' 5 ، ע' תפילה ، עמ' 913 ועוד. שלמה זלמן אריאל : לכסיקון לתודעה יהודית_הווי ומנהגים ، הוצאת מסדה בע"מ، רמת – גן ، הדפסה שישית ، 1976 ، ע' תפילה ، עמ' 178.

كيفية[1] . وذلك لأن الأساس في العبادات اليهودية هو تقديم القرابين، ومن ثم ندرك أنه بالرغم من ذيوع الصلوات والأدعية في المقرا وإقرارها بأنها ترمز للعلاقة بين الإنسان والإله، إلا أنها لم تذكر الصلاة كإحدى الوصايا التوراتية מצוות התורה فإن القرابين كانت تقدم في البداية في صمت ودون تلاوة أدعية أو تراتيل[٢] .

وبمرور الوقت تطورت الصلاة من العفوية والارتجال إلى التنظيم والتحديد، فمن خلال الإشارات اللغوية الواردة في المزامير يمكن الوقوف على تحول الصلاة إلى فريضة أساسية بديلاً عن القرابين كما في (مزامير ٥/ ٤) (ה' בקר תשמע קולי، בקר אערך – לך ואצפה يارب بالغداة تسمع صوتي. بالغداة أوجه صلاتي نحوك وانتظر). حيث يشير لفظ אערך إلى عملية تقديم القرابين. كما يتضح لنا من بعض الصيغ في سفر المزامير كثرة مرات الصلاة في اليوم الواحد، وتعد الفقرة (مزامير ٥٥/ ١٨) (ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה וישמע קולי ـ مساءً وصباحاً وظهراً أشكو وأفرح فيسمع صوتي) ـ تعد هذه الفقرة هي أقدم مصدر ورد فيه ذكر الصلاة ثلاث مرات في اليوم[٣] .

بيد أن البعض يرى أن تأويل بعض الفقرات المقرائية مثل (مل١ ٨/ ٦٣) (لا ١/ ١٢، ٦/ ٥) وغيرها أنها تدل على أن الأمر بالصلاة إنما هو مرتبط في حقيقته بتقديم القرابين في المعبد وهي ثلاثة قرابين، فجاءت الصلاة لتحل محلها أو لإكمال عملية تقديم القرابين، ومن هنا جاءت صلاة שחרית في مقابل קרבן תמיד של שחרית القربان الدائم لفترة الظهيرة، وصلاة מנחה في مقابل קרבן תמיד של מנחה ثم تقديم أجزاء القرابين في الليل جاءت مقابلة صلاة ערבית. وهو ما يعرف بـ תפילה כנגד תמידים תיקנום وهذا هو الرأي السائد[٤] .

وفي مقابل هذا الرأي نجد أن الأجاداة אגדה ترى أن الآباء البطارقة هم الذين وضعوا

---

(1) האנציק' העברית، כ' ٣٢، ע' תפילה، עמ' ١٠٠٩ ، ١٠١٠ . האנציק' למדעי החברה، שם.
عبد الوهاب المسيري : موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ج٥، ص ٢٢٦.

(2) האנציק' העברית، שם

(3) האנציק' העברית، כ' 32، ע' תפילה ، עמ' 1010 .

(4) האנציק' העברית، כ' 32، ע' תפילה ، עמ' 1018 . הרב י. מ. לאו: יהדות הלכה למעשה، דברים שבעל פה ، בעריכת שאול מייזליש ، מסדה ، 1988 ، עמ' 36، 37 .

هـذه الصلوات الثلاثة، وهو ما يُعرف باسم תפילת אבות תיקנום (براخوت ٢٦/ ٧٢)، حيث وضع إبراهيم صلاه שחרית ووضع إسحاق صلاة מנחה، ثم وضع يعقوب صلاة ערבית، وذلك في محاولة للقول بأن الصلاة العفوية كانت سابقة على تقديم القرابين. وذلك اعتماداً على ما ورد في (تك١٩/ ٢٧) (وبكرَّ إبراهيم في الغد إلى المكان الذي وقف فيه أمام الرب) وكذلك في (تك ٢٨)، وفي (تك ٢٨) [١].

ويعد النبي دانيال هو أول من صلى الصلوات الثلاثة يومياً حسبما ورد ذلك صراحة في (دانيال٦/ ١١) ﴿فلما علم دانيال بإمضاء الكتابة ذهب إلى بيته وكُواه مفتوحة في عُلّيته نحو أورشليم فجثا على ركبتيه ثلاث مرات في اليوم وصلَّى وحمد قدَّام إلهه كما كان يفعل قبل ذلك﴾ [٢]. ومن هنا كانت الصلاة الفردية وفرضيتها وهي تختلف في هيئتها وشروطها عن صلاة الجماعة[٣].

ومع عدم تمكن اليهود من تقديم القرابين خلال وجودهم في بابل، حلت الصلاة محل القرابين بين اليهود، ويبدو أنها انتقلت منها إلى يهود فلسطين. ثم بدأ رجال المجمع الأكبر הכנסת הגדולה في وضع إطار لهذه الصلاة وتقنينها وذلك بدءاً من القرن الخامس قبل الميلاد. وفي فترة المعبد الثاني تطورت الصلاة وصارت صلاة جماعية تتم بشكل ثابت ودائم داخل المعبد، واستقلت كعبادة خاصة بالرب تماثل في قيمتها العمل في المعبد. وبالتدريج صارت الصلاة جزءاً لا ينفصل من الحياة الدينية ووضعت لها صيغ محددة وثابتة وذلك باعتبارها رمزاً للوحدة الروحية بين اليهود المنتشرين في أنحاء المعمورة وخاصة بعد دمار المعبد الثاني ورمزاً للصلة بين الإنسان والرب من ناحية أخرى[٤].

ولم يستقر قرار نص الصلاة إلا في زمن التلمود حينما قام الرباني "جماليئل" وأصدقاؤه في أشيع الآراء – وهناك رأي يقول إن الربي "شمعون هبقولي" قد سبق الرباني

---

(1) חנוך אלבק: ששה סדרי צשנה، סדר זרעים، הוצאת מוסד ביאליק، ירושלים – דביר، תל-אביב، הדפסה חמישית، תשל"ח – עמ' 7. האנציק' העברית، שם. הרב י. מ. לאו: שם، עמ' 37.

(2) האנציק' העברית، כ' 32، ע' תפילה، עמ' 1010. שלמה זלמן אריאל: שם، 179

(3) האנציק' העברית، שם.

(4) האנציק' העברית، כ' 32، ע' תפילה، עמ' 1011. שלמה זלמן אריאל: שם، 179. عبد الوهاب المسيري: مرجع سابق، ج5، ص226.

" جماليئل " في ذلك [*] - بوضع صيغة ثابتة للصلاة ألا وهي صيغة שמונה עשרה (البركات الثمانية عشرة) التي تتلى بعد قراءة صلاة שמע (اسمع يا إسرائيل). وصارت صلاة שמונה עשרה تمثل أساس متن الصلاة الفردية والجماعية. حيث تُرتل في الصلاة الجماعية (همساً) في البداية ثم يتم تكرارها مع שליח הציבור أو החזן (الحزان) (ما يماثل الإمام في الإسلام)، من خلال تأمين المصلين على أقوال الإمام بلفظ (آمين) بعد كل بركة من البركات. ذلك لأن تلاوة هذا الجزء هو الأساس المركزي في الصلاة تضم له البيوطيم، وهي عبارة عن (١٨ بركة أضيفت إليها بركة أخرى فصارت تسع عشرة بركة). بل إنها تكون أساس الصلاة في صلوات מנחה، מוסף، נעילה ولا يوجد معها سوى קדיש (القاديش) يتلى قبلها وبعدها. وقد أطلق على هذه البركات اسم עמידה العميداه لأنها تتلى وقوفاً[١].

وهناك ثلاث صلوات يؤديها اليهودي في اليوم وهي שחרית، מנחה، ערבית، وأوقاتها كما يلي :

- فالأولى الصبح שחרית ووقتها من الفجر وحتى مرور أربع ساعات بعد الشروق (ثلث النهار).
- الثانية صلاة نصف النهار מנחה وهي من انتصاف النهار وحتى غروب الشمس، أي من الزوال وحتى الغروب. وهي إما (تكون من الساعة ١٢,٣٠ ظهراً حتى مغيب الشمس وتسمى מנחה גדולה، أو تكون من الساعة ٣,٣٠ وحتى غروب الشمس وتسمى מנחה קטנה).
- الثالثة صلاة المساء ערבית أو מעריב وتكون من بعد غروب الشمس وحتى مطلع الفجر.

وكانت الأخيرتان تختزلان إلى صلاة واحدة (מנחה מעריב) (منحه معاريف).

ويجب على اليهودي أن يغسل يديه قبل الصلاة، ثم يلبس شال الصلاة (طاليت) وتمائم الصلاة (التفيلين) في صلاة الصبح، كما عليه أن يغطي رأسه بقبعة اليرملكا[٢].

(*) שלמה זלמן אריאל: שם، ע' שמנה עשרה ، עמ' 166، 167.

(1) שלמה זלמן אריאל: שם، 179. האנציק' העברית، כ' 32، ע' תפילה ، עמ' 1013 ، 1014 הרב י. מ. לאו : שם، עמ' 49.

(2) הרב י. מ. לאו : שם، עמ' ٥٩ ،٦١. عبد الوهاب المسيري : المرجع السابق، نفسه. وكذا : www.wikipedia.org

ويسبق الصلاة تلاوة الأدعية والابتهالات، ثم قراءة في أسفار موسى الخمسة في أيام السبت والأعياد. وتعقبها ابتهالات وأدعية كذلك. وأما عن الصلاة نفسها فإنها تقام بعد وجود النصاب أو المنيان وهم عشرة أفراد ذكور بالغين (حيث إن الصلاة تجب على الذكر ولا تجب على الأنثى لأنها بديلاً عن القربان الذي كان يقدم في أيام الهيكل ولا يقدمه سوى الذكور. ويلاحظ أن عدد النساء المصليات في الوقت الحاضر يزيد على عدد الرجال في كثير من المعابد اليهودية الإصلاحية أو المحافظة. مع أن العقيدة اليهودية لا تكلف النساء بالذهاب إلى المعبد. ولا شك أن للمحيط المسيحي أثرًا في هذا الشأن)[1].

وأما عن الصلاة نفسها فتكون من:

שמע الشمَع أي شهادة التوحيد اليهودية.

שמנה עשרה الثمانية عشر دعاء أو العميداه وهي تسعة عشر دعاء كانت في الأصل ثمانية عشر.

קדיש دعاء القاديش.

هذا وتضاف صلاة تُسمى מוסף موساف (الإضافي) يوم السبت وأيام الأعياد. أما في عيد يوم الغفران فتبدأ الصلاة بتلاوة دعاء كل النذور في صلاة العشاء، وتضاف صلاة تسمى נעילה نعيلاه (الختام).

ويتجه اليهودي في صلاته صوب القدس وإذا كان في القدس فيتجه صوب الهيكل. وكانت الصلاة تتم بأي لغة يعرفها الإنسان (سوطا ٧/ ١) وذلك وفقاً لما أباحه الحكماء، إلا أن ثمة أفضلية للصلاة باللغة العبرية وإذا تلا إنسان يهودي الصلاة بأي لغة فعليه تلاوة القاديش بالآرامية[2].

وكانت الصلاة تتم قديماً بالسجود נפילת אפיים وببسط الأيدي פרישת כפיים أو برفعهما נשיאת כפיים أو بمدهما على الأرض שטיחת כפיים (خر ٩/ ٢٩) – (مزامير ١٣٤/ ٢) (مزامير ٨٨/ ١٠). أو بالجثو على الركبتين (دانيال ٦/ ١١). وهذا يدل على

---

(1) عبد الوهاب المسيري ج٥ ص٢٢٦، ٢٢٧. הרב י. מ. לאו : שם, עמ' ٤٠ ועוד.

(2) عبد الوهاب المسيري السابق نفسه. האנציק' למדעי החברה, כ' 5 ، ע' תפילה ، עמ' 918. הרב י. מ. לאו : שם، עמ' 41 ، 42 ועוד. האנציק' העברית، כ' 32، ע' תפילה ، עמ' 1017.

تغيير حركات الجسد عند اليهودي أثناء الصلاة على مر الزمان . وتتم الصلاة الآن جلوساً على الكراسي كما هو الحال في الكنائس المسيحية ، إلا في أجزاء معينة مثل تلاوة שמנה עשרה حيث تتلى وقوفاً في (صمت) ولا يخلع اليهود نعالهم في الصلاة (باستثناء الفلاشاه والسامريين) [١] . وتقل في اليهودية حركات السجود والجثو خلال الصلاة بالمعبد ، باستثناء صلاة موساف (الإضافي) رأس السنة ويوم الغفران . ويشيع في اليهودية هز الجسم كله وتحريكه في حركة تدل على الحماس وتزيده[٢] .

وإذا نسي إنسان بدون قصد إحدى الصلوات فعليه أن يقضي ما فاته مع الصلاة التالية لها . وذلك مثلاً : إذا نسي صلاة מנחה فعليه أن يتلو صلاة שמנה עשרה مرتين خلال صلاته ערבית . وإذا نسي صلاة מנחה يوم الجمعة فعليه أن يصلي ليلة السبت (مساء الجمعة) صلاة שמנה עשרה مرتين رغم اختلاف نص العميداه في يوم السبت عنه في الأيام العادية . وأما من تعمد عدم الصلاة فهذا تحريف لا يمكن إصلاحه أو قضاؤه[٣] .

وللصلاة صيغتان رئيسيتان هما:

١) صيغة الصلاة الإشكنازية נוסח אשכנזה

٢) صيغة صلاة السفاردية נוסח ספרד ،

وهما الصيغتان الأساسيتان في صيغ الصلوات بالإضافة لوجود صيغ أخرى مثل : נוסח תימן صيغة صلاة يهود اليمن ، وנוסח החסידים صلاة الحسدية . . . إلخ .

ولا تختلف كتب الصلوات كثيراً في أساس الصلاة والابتهالات بل الخلافات تنحصر في البيوطيم والأشعار وغيرها من الملحقات بالصلاة . ويسمى كتاب الصلاة סדור (سدور) وهو للصلوات اليومية ، أما מחזור (محزور) فهو خاص بالأعياد والمناسبات والسبوت وذلك لاشتمال معناه على دلالة العود والتكرار .

****

(1) د. عبد الوهاب المسيري ج5، ص227. האנציק' למדעי החברה، כ' 5 ، ע' תפילה ، עמ' 918.

(2) האנציק' למדעי החברה، כ' 5، ע' תפילה ، עמ' 916 .

(3) הרב י. מ. לאו : שם، עמ' 62.

ومما سبق يتضح لنا أن المترجمين قد استخدموا مقابل مصطلح الصلاة مصطلح תפילה وذلك باستخدام المقابل الثقافي فقط، دون مراعاة لما قيل من خطورة الاعتماد على هذا الإجراء بمفرده، ودون مراعاة للفارق بين التصور في كل مصطلح وفي كل ثقافة عن الأخرى. مما يتسبب في وقوع لبس لدى المتلقي، بل وإيحاء بأن مضمون الصلاة اليهودية هو ذاته مضمون الصلاة الإسلامية.

فالصلاة في الإسلام فرض عين على كل مسلم ومسلمة بالغ عاقل، بيد أن الصلاة لا تجب في اليهودية إلا على الذكور فقط.

كما أن الصلاة الإسلامية تشترط الوضوء قبلها بأركانه وسننه، وهو مخالف لغسل الأيدي נטילת ידיים في اليهودية والذي لا يقتصر على الصلاة فحسب، بل يقوم به اليهودي مثلاً عند الاستيقاظ من النوم وقبل الطعام.

كما أن الصلاة الجماعية وهي الأصل في الإسلام تتطلب الآذان قبلها ثم الإقامة، وتكون القبلة في الإسلام نحو الكعبة المشرفة، بينما في اليهودية لا يوجد آذان، وتكون القبلة نحو القدس الشريف.

وتشتمل الصلاة الإسلامية على (قيام وركوع وسجود) في كل ركعة وإلا بَطُلَتْ الصلاة، ولا تقل الصلاة في الإسلام عن ركعتين، بيد أن هذا غير موجود في اليهودية؛ فالصلاة تتم جلوساً أو قياماً عند قراءة نص العميداه فقط، ولا ركعات فيها.

وتشترط الصلاة الجماعية في الإسلام وجود اثنين فأكثر من المصلين (خلافاً لصلاة الجمعة التي يزيد فيها عدد المصلين)، وهو ما يختلف عن اليهودية التي تشترط وجود عشرة أفراد وهو المنيان حتى تكون الصلاة صحيحة، ووجود النساء لا يعتد به في المنيان.

يجب أن تتم الصلاة في الإسلام باللغة العربية فقط حتى لمن لا يفهمها ولا يتقنها، وذلك خلافاً للغة الصلاة في اليهودية والتي تكون العبرية والآرامية أو أي لغة أخرى مع الآرامية. حيث لا تشترط الصلاة بلغة معينة وإن كان هناك تفضيل للصلاة بالعبرية.

حدد رسول الله ﷺ صيغة الصلاة في الإسلام _ بعدما أُمر بها في القرآن الكريم _ بصيغتها وأركانها وشروطها، ولم يقم أحد غيره بإدخال أي تعديل على صيغة الصلاة الإسلامية. وذلك خلافاً لمصطلح الصلاة في اليهودية والذي ظل يتطور مفهومه حتى وضع الرباني جماليئل صيغة صلاة العميداه بشكل ثابت، وكان ذلك في فترة تلي زمن موسى بعدة قرون.

يشترط في الإسلام قضاء الصلاة التي خرج وقتها عند تذكرها، بشكل كامل وبأركانها الثابتة وليس هذا هو الحال في اليهودية، إذ يكون قضاء الصلاة التي خرج وقتها بتكرار نص العميداه مرتين أثناء الصلاة التالية لها.

نجد أن عدد الصلوات في الإسلام وهو خمس صلوات في اليوم خلافاً للسنن والنوافل يختلف عن عدد الصلوات في اليهودية والتي تشتمل على ثلاث صلوات في اليوم، إضافة لوحدة نص الصلاة في اليهودية بينما يختلف عدد ركعات كل صلاة في الإسلام عن غيرها.

يجب على اليهودي ارتداء الطاليت والتفيلين والقبعة المعدين للصلاة وذلك خلافاً للمسلم الذي لا تتطلب صلاته سوى ستر العورة دون إلزام برداء معين من حيث الشكل أو اللون أو النوع.

أي أن هناك اختلافات بينة في شكل ومضمون الصلاة بين الإسلام واليهودية مما يوقع القارئ في البلبلة الفكرية. ومن هنا فإن ما قام به المترجمون يعد خروجاً عن الأمانة في النقل وعدم احترام للمصطلح الديني الإسلامي (لدى أتباع الأديان الأخرى). وذلك رغم علمهم التام بممارسات المسلمين في فلسطين وفي العالم أجمع في عباداتهم التي تختلف ظاهراً وباطناً عن العبادات اليهودية.

****

نتائج البحث

مما سبق يتضح لنا أن:

١) ثمة علاقة وثيقة لا تنفصم بين المصطلح والتصور أو المفهوم الذي يدل عليه وأن على المترجم إدراك الدلالة الدقيقة للمصطلح حتى يتمكن من نقله إلى اللغة الهدف.

٢) يلعب المصطلح دوراً مهماً في البنية الثقافية للغتين المصدر والهدف، مما يجعل المترجم أمام اختبار صعب عند تعامله مع مفاهيم المصطلحات أثناء عملية الترجمة.

٣) هناك العديد من الإجراءات التي يمكن استخدامها في نقل المصطلح ومفهومه بين اللغات إلا أن ثمة شروطًا يجب مراعاتها عند انتقاء أي من هذه الإجراءات وذلك احتراماً للغة المصدر وثقافته.

٤) يتضح لنا أن أفضل سبل نقل المصطلح بين اللغات هو أسلوب الثنائيات أو الثلاثيات في الترجمة والذي يعتمد على التحويل والترجمة والمقابل الوظيفي أو الوصفي.

٥) لم يتمكن المترجمون من الالتزام بفحوى المصطلح الإسلامي عند نقله إلى اللغة العبرية مما أضفى على المصطلح ظلالاً تخل بمعناه وبمفهومه، وهو ما أكد الرؤية الاستشراقية عند بعض المترجمين من أن الإسلام مستقى كلية من اليهودية، مما يخرج بنا عن حيز الموضوعية في الترجمة.

٦) ينبغي على المترجم الحرص على احترام الهوية الثقافية للغة المصدر كي لا يقع في خطأ تشويه الثقافة المصدر عند نقلها للمتلقي الجديد.

٧) إن أفضل مقابل لمصطلح الصلاة في العبرية هو צלאה – (תפילה) תפילת המוסלמים، أما المقابل العربي لمصطلح תפילה العبري في اللغة العربية فهو تفيلا – الصلاة اليهودية؛ وذلك باستخدام التحويل والترجمة أو التحويل والمقابل الوظيفي.

٨) ضرورة تكوين لجنة علمية تكون مسئوليتها مراجعة المصطلحات الثقافية خاصة المترجمة من العربية وإليها؛ وذلك حفاظاً على هويتنا القومية والإسلامية مع ضرورة مراجعة النصوص المترجمة من العربية وخاصة النصوص الدينية للوصول إلى توحيد للمصطلح المقابل للمصطلحات الإسلامية في اللغات الأخرى والعمل على وضع مقابل رسمي لكل مصطلح إسلامي ما أمكن ذلك.

****

المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية:

- إبراهيم، محمد إسماعيل: قاموس الألفاظ والأعلام القرآنية، دار الفكر العربي، ١٩٦١ .
- الأصفهاني، الراغب: المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.
- الأندلسي، أبو حيان: البحر المحيط في التفسير، عناية: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٢ .
- الجابري، عامر الزناتي: الآيات الواردة عن اليهود في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم، دراسة لغوية نقدية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٨ .
- الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد: زاد المسير في علم التفسير، المكتبة الإسلامية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.
- الديداوي، محمد (دكتور): الترجمة والتواصل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- ـــــــــــ: منهاج المترجم بين الكتابة والاصطلاح والهواية والاحتراف، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
- الرفاعي، جمال (دكتور): دراسة في مشكلات ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة العبرية القاهرة ١٩٩٤ .
- الزليطي، محمد لطفي (دكتور)، التريكي، منير(دكتور): ضوابط الخيانة الأمينة للنص المترجم، ترجمة طنجة، المغرب، أبريل ١٩٩٢، ج١، ع١ .
- الزمخشري، محمود بن عمر: أساس البلاغة، سلسلة الذخائر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مايو ٢٠٠٣، عدد ٩٦ .
- ـــــــــــ: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، رتبه مصطفى حسين أحمد، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٧ .
- السيوطي، جلال الدين: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة.

- الشريف، محمد مهدي (دكتور) : مصطلح نقد الشعر عند الإحيائيين، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة كتابات نقدية ع ١٢٤، يوليو ٢٠٠٢ .
- العمادي، أبو السعود: تفسير أبي السعود، دار أحياء التراث، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٤ .
- الفيروزابادي : بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق محمد علي النجار المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦ .
- الفيومي، المُقْرى: المصباح المنير، تحقيق د. عبد العظيم الشناوي، دار المعارف.
- الكرمي، حسين سعيد: ما هكذا يا سعد تورد الإبل، مقال ضمن اللسان العربي. مكتب تنسيق التعريب في الوطن العربي، الرباط، المغرب، ١٩٩٤، ع٣٨ .
- المجلس الأعلى للشئون الإسلامية : كتاب الصلاة من الفقه على المذاهب الأربعة، قسم العبادات، رسالة الإمام، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦ .
- المسدي، عبد السلام (دكتور): قاموس اللسانيات، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٤
- المسيري، عبد الوهاب (دكتور): موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ .
- المعايرجي، حسن: المحرفون للكلم ، الترجمات اللاتينية الأولى للقرآن الكريم، مجلة المسلم المعاصر، ع ٤٨
- بوحسن، أحمد: نقل المفاهيم بين الترجمة والتأويل : نقل مفاهيم نظرية التلقي، ضمن كتاب: الترجمة والتأويل :منشورات، كلية الآداب، والعلوم الإنسانية، الرباط ١٩٩٥ .
- حجازي، محمود فهمي (دكتور) : الأسس اللغوية لعلم المصطلح، دار غريب للطباعة، القاهرة.
- حفيظ، عبد الوهاب: حول الترجمة والتعريف والتغريب – مأساة المصطلح وفراغ المعنى، ضمن : مجلة الوحدة (الترجمة وتشكيل الفكر العربي المعاصر) إصدار المجلس القومي للثقافة العربية ع٦١، ٦٢، أكتوبر– نوفمبر ١٩٨٩ .
- صفية، وحيد أحمد: الألفاظ التي قيل بأعجميتها دراسة في ضوء اللغات السامية، دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس ٢٠٠٢ .

- صميدة، محمود علي (دكتور): بنو إسرائيل في الترجمات العبرية لمعاني القرآن الكريم، حولية كلية الآداب، جامعة سوهاج، مج ٢، ع ٩، ١٩٩.

- عبادة، محمد إبراهيم (دكتور) : معجم مصطلحات النحو والصرف والعروض والقافية، مكتبة الآداب، القاهرة، ٢٠٠٥، الطبعة الثالثة.

- عبد العزيز، محمد حسن(دكتور) : المصطلحات اللغوية الحديثة، مقال ضمن مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

- علي، عبد الله رمزي : المصطلح الصوتي في العبرية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٥.

- مجمع اللغة العربية بالقاهرة؛ المعجم الوسيط، ١٩٨٥، الطبعة الثالثة.

- محمد، عبد الغني عبد الرحمن: دراسة في فن التعريب والترجمة ، القاهرة ١٩٨٦ .

- مونان، جورج: المسائل النظرية في الترجمة، لطيف زيتوني، دار المنتخب العربي، بيروت، طبعة أولى، ١٩٩٤.

- نيومارك، بيتر: اتجاهات الترجمة، جوانب من نظرية الترجمة، ترجمة محمود إسماعيل صيني، دار المريخ، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى، ١٩٨٦.

- ________ : الجامع في الترجمة، ترجمة د. حسن غزالة، دار الحكمة، ١٩٩٢.

- هليل، محمد حلمي (دكتور) : أسس المصطلحية، مقال ضمن إشكالية المصطلح، إشراف: د. يوسف زيدان وآخرون، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الفلسفة والعلم، ١٩٩٦، ع ٣.

- ________ : ملاحظات حول برامج تدريب المترجمين في الوطن العربي مقال ضمن : عالم الترجمة، تحرير : عبد الله الشناق وآخرون : جمعية المترجمين الأردنية، عمان – الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، المجلد الأول.

ثانياً المراجع الأجنبية:

ـ אבן שושן ، אברהם: המלון העברי המרוכז ، הוצאת קרית ספר، ירושלים ، 1993.

ـ אלבק ، חנוך: ששה סדרי צשנה ، סדר זרעים ، הוצאת מוסד ביאליק ، ירושלים – דביר ، תל־אביב ، הדפסה חמישית ، תשל"ח.

ـ אריאל ، שלמה זלמן: לכסיקון לתודעה יהודית־ הווי ומנהגים ، הוצאת מסדה בע"מ، רמת – גן ، הדפסה שישית ، 1976.

ـ בן שמש ، אהרון (ד"ר): הקוראן ، ספר הספרים של האשלאם ، תרגום מערבית، הוצאת ספרים קרני ، תל ـ אביב 1978.

ـ האנציקלופדיה העברית ، חברה להוצאת אנציקלופדיות בע"מ־ ירושלים، תשל"ג، תל אביב، כ' 30 ، 31 ، 32.

האנציק' למדעי החברה، הוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר ، ספרית פועלים ، מרחביה ،כ' 5.

ـ לאו ،הרב י. מ.: יהדות הלכה למעשה، דברים שבעל פה ، בעריכת שאול מייזליש ، מסדה ، 1988.

ـ לשם ، חיים: הקוראן בתרגום עברי הדש، משא 14 / 1 / 1972 עמ' 3.

ـ מצלחה ، סלמאן: התרגום יצירה דומה ושונה ، תרגום בצידי הדרך ، בעריכת: ששון סומך، הוצאת אוניברסיטת תל־אביב، גבעת חביבה، 1993.

- סומך ، ששון: הקוראן בעברית פרוזאית ، ידיעות אחרונות 3 / 12 / 1971 ، עמ' 12.

ـ רובין ، אורי: הקוראן ، תרגום מערבית، הוצאת אוניברסיטת תל־אביב ، מהדורה ראשונה، 2005.

ـ ריבלין ، יוסף יואל: אלקראן תרגום מערבית ، הוצאת דביר ، תל – אביב ، הדפסה שניה ، תשכ"ג.

ـ רקנדורף ، צבי חיים הרמן: אלקוראן או המקרא ، ליפסג ، 1957.

- שגיב ، דוד: מלון עברי – ערבי ، הוצאת שקן ، ירושלים ותל – אביב ، 1990 .

- שטיינברג ، יהושע: מלון התנך، הוצאת יזרעאל ، תל אביב ، 1977 ، ע' צלא.

- שכטר ، יוסף (ד"ר): אוצר התלמוד ، הוצאת דביר ، תל-אביב، מהדורה שניה הדפסה שניה ، תשל"ג.

- B.D.B. Hebrew and English lexicon of the old testament' oxford, at the clarendon press , 1955.

- Encyclopaedia. Judaica : 2-nd , printing, Jerusalem, 1973

- Somekh, Sason: Arabic literature in Hebrew Translation and Research in Israel, in Bulletin of Israel P.E.N centre, No 15, Tel Aviv, August, 1971.

- www.wikipedia.org

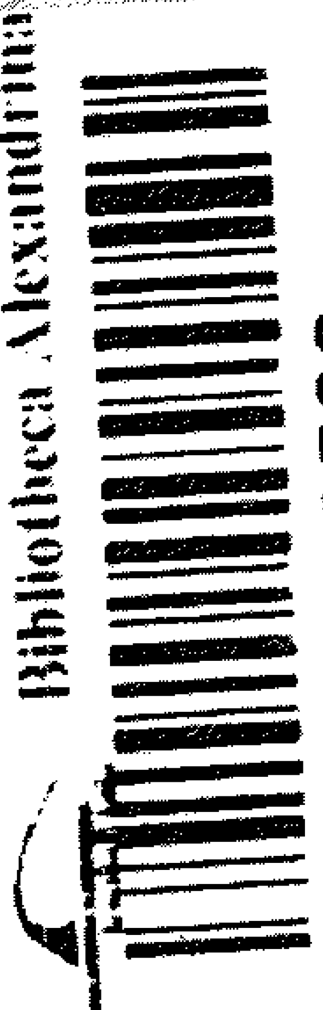
المُحتَويات

المحتويات

الموضوع	الصفحة

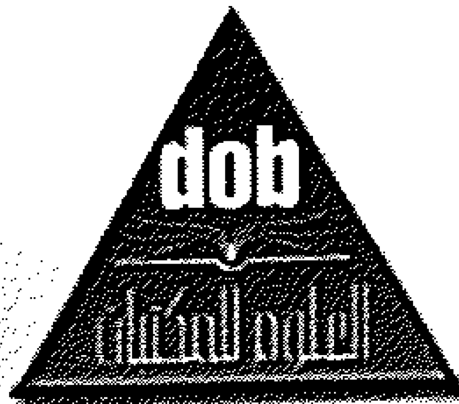
توظيف المصطلح والنص

فى الدراسات العبرية



يطلب من مجموعة العلوم الثقافية - مصر







للنشر والتوزيع

43 ب شارع رمسيس - الدور السادس - شقة 71 - معروف
المراسلات : ص . ب 202 محمد فريد 11518 القاهرة - مصر
هاتف وفاكس : 5761400 - 5799907 (202)
البريد الإلكتروني : daralaloom@hotmail.com
daralaloom2002@yahoo.com

٢٩ عمارات امتداد رمسيس (١) - شارع ممدوح سالم
بجوار أرض المعارض - مدينة نصر - القاهرة
تليفون وفاكس : ٢٦١٣٣٦٥٠ - ص . ب : ٦٠ محمد فريد ١١٥١٨
البريد الإلكتروني : dob_eg@hotmail.com
dob_eg@yahoo.com

٢٩ عمارات امتداد رمسيس (١) - شارع ممدوح سالم
بجوار أرض المعارض - مدينة نصر - القاهرة
تليفون وفاكس : ٢٦١٣٣٦٥٠ - ص . ب : ٣٩ محمد فريد ١١٥١٨
البريد الإلكتروني : ocs_eg@hotmail.com
ocs_eg@yahoo.com